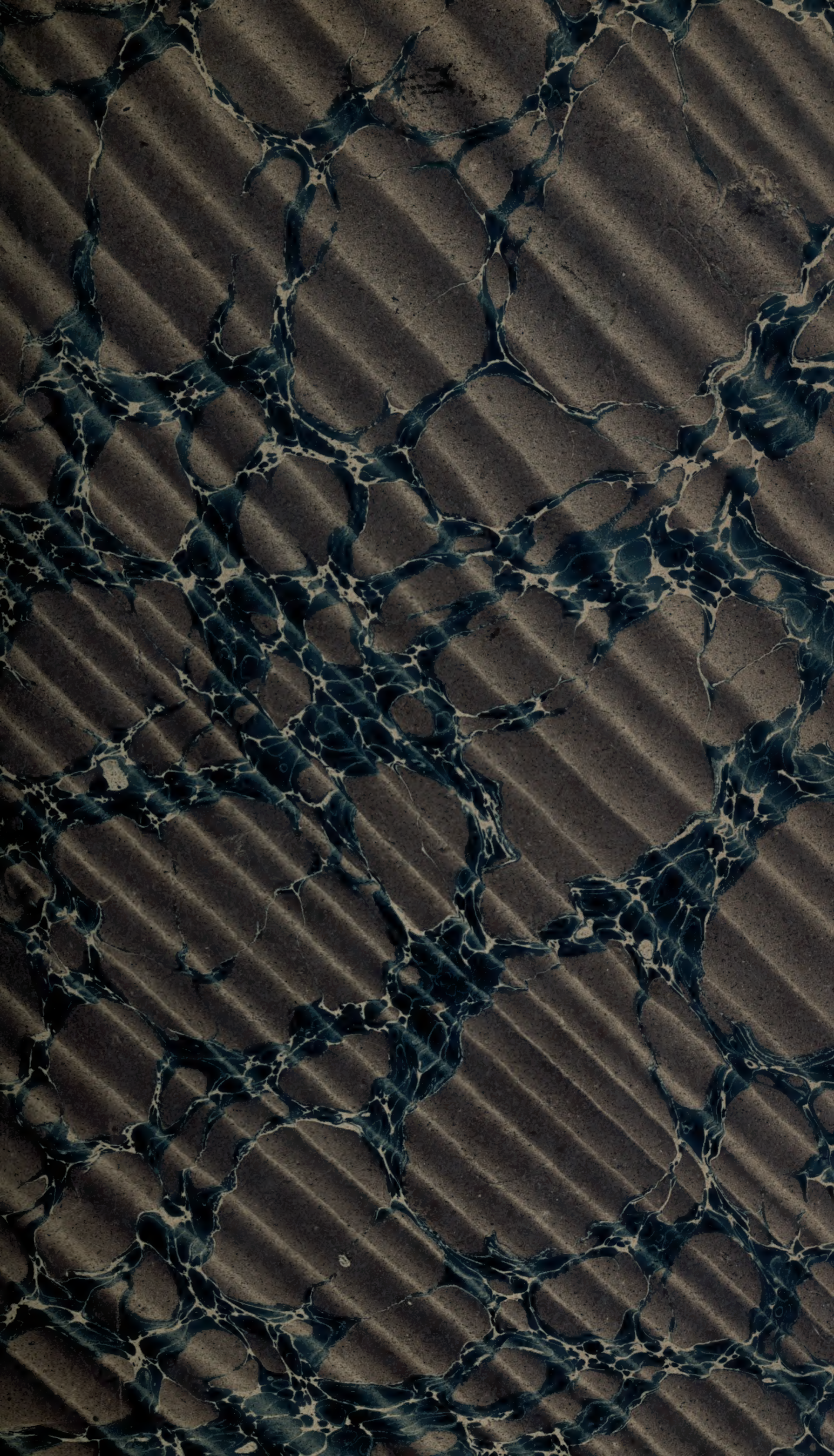




JOURNAL ASIATIQUE

QUATRIÈME SÉRIE

TOME XVII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, BURNOUF, CAUSSIN DE PERCEVAL, D'ECKSTEIN
C. DEFRÉMERY, L. DUBEUX, FRESNEL, GARCIN DE TASSY
GRANGERET DE LAGRANGE, DE HAMMER-PURGSTALL, STAN. JULIEN
MIRZA A. KASEM-BEG, J. MOHL, S. MUNK, REINAUD
L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

QUATRIÈME SÉRIE

TOME XVII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LI

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1851.

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

EXTRAITS DU CHOUI-HOU-TCHOUEN

OU DE L'HISTOIRE DES RIVES DU FLEUVE.

II.

MOEURS DE LA COUR IMPÉRIALE, SOUS LES SONG DE LA DÉCADENCE.

(Suite.)

L'intendant conduisit Kao-khieou dans le cirque. Celui-ci aperçut alors le prince de Touan. Il portait sur sa tête un bonnet de crêpe, à la mode des Thang. Son vêtement se composait d'une robe violette à dragons brodés; sa ceinture était une belle

écharpe, sur laquelle on découvrait une foule d'emblèmes, signes caractéristiques de ses grades dans l'ordre civil et dans l'ordre militaire; il avait sur sa robe, à dragons brodés, un petit manteau sans manches, d'un magnifique tissu, qui descendait jusqu'à la ceinture; sa chaussure consistait en une paire de bottines, ornées de petites pierres précieuses; on avait brodé sur chacune un phénix, aux ailes déployées. Quatre à cinq eunuques de la cour jouaient au ballon avec lui. Kao-khieou n'osa pas pénétrer dans le cirque; il se tint debout derrière les domestiques, attendant la fin de la partie.

On se rappelle que Kao-khieou avait fait ses preuves comme joueur de ballon. Or il arriva que le prince de Touan manqua son coup. Le ballon, frappé à faux par le prince, vint tomber au milieu de la foule des domestiques, justement à côté de Kao-khieou; mais celui-ci, qui l'avait vu venir, le reçut avec le pied, sans se déconcerter le moins du monde. Au même instant, le ballon, volant avec rapidité, retourna vers le prince, comme l'oiseau Youên retourne auprès de sa femelle.

Le prince de Touan, émerveillé de l'adresse de Kao-khieou, s'approcha de lui en riant et lui demanda qui il était.

« Votre serviteur, répondit Kao-khieou, prosterné à genoux devant le prince, votre serviteur est attaché à la personne de Siao-wang. Je viens ici de sa part vous offrir des curiosités. »

A ces paroles, le prince de Touan fut ravi de

joie. Après avoir examiné les objets, il les remit entre les mains d'un valet de pied, qui alla les serrer; puis, s'adressant à Kao-khieou : « Vous jouez fort bien au ballon, lui dit-il, comment vous appelez-vous ?

— « Mon nom est Kao-khieou, répondit celui-ci, d'un ton timide et humble; autrefois je jouais au ballon dans mes moments de loisir.

— « Bien, répliqua le prince, venez donc dans le cirque faire une partie avec moi ?

— « Un homme de ma classe ! s'écria Kao-khieou, s'inclinant profondément; comment oserais-je faire une partie avec votre altesse impériale ? »

Le prince de Touan insista; mais à chacune de ses instances Kao-khieou répondait par un salut et par ces mots : « Je n'oserai jamais. » A quatre ou cinq reprises, il sollicita du prince la permission de se retirer; enfin, voyant que celui-ci persévérait obstinément dans sa fantaisie, Kao-khieou frappa la terre de son front, demanda mille fois excuse et se traîna à genoux dans le cirque.

La partie commença; toutes les fois que Kao-khieou recevait le ballon, le prince jetait un cri d'enthousiasme. Kao-khieou développa comme à son ordinaire toute son adresse et toute son habileté. Les grâces de sa personne charmèrent le prince de Touan; dès lors ils s'attachèrent l'un à l'autre par un lien qui devait durer éternellement. Le prince était dans un contentement inexprimable; il garda Kao-khieou dans son palais, et le lendemain

fit apprêter un grand festin auquel il invita Siao-wang, le gouverneur.

Or, on raconte que celui-ci, ne voyant pas revenir Kao-khieou, formait des conjectures à ce sujet, quand un huissier de la porte entra tout à coup et dit à son maître qu'un messager du prince de Touan venait d'arriver et apportait une lettre d'invitation. Le gouverneur prit la lettre et monta à cheval aussitôt. Le prince l'accueillit avec cordialité, vanta beaucoup les objets qu'il avait reçus et lui en témoigna sa reconnaissance.

Les deux convives se mirent à table; la conversation s'engagea. « Savez-vous, dit le prince de Touan à son hôte, que Kao-khieou lance le ballon aussi bien du pied droit que du pied gauche? Que je serais heureux d'attacher cet homme à mon service, comme valet de pied! Y consentiriez-vous?

— « Si tel est votre désir, répondit le gouverneur en souriant, je ne demande pas mieux. Gardez-le dans votre palais. »

Cette réponse combla de joie le prince de Touan; il prit sa tasse à deux mains et remercia le gouverneur. Les deux amis passèrent encore un certain temps à causer et à badiner. Quand le soir fut venu, ils quittèrent la table et le gouverneur retourna dans son hôtel.

A partir de ce moment, Kao-khieou fut installé dans le palais, comme valet de pied. Il n'en resta pas là et finit par devenir confident intime. Le prince

de Touan le suivait partout; il ne s'éloignait pas de lui de la distance d'un pied.

Deux mois à peine s'étaient écoulés que l'empereur Tchi-tsong mourut sans laisser de postérité, sans avoir même désigné son successeur. Il y eut une assemblée générale des mandarins de l'ordre civil et militaire, où l'on délibéra (sur le choix à faire du monarque). Le prince de Touan fut élu empereur et prit pour titre *Hoeï-tsong*.

Après qu'il se fut assis sur le trône, un jour qu'il avait du loisir, il dit à Kao-khieou : « Moi, l'empereur, je veux vous élever à un poste éminent. Vous avez rendu des services, quand vous étiez aux frontières; il est juste que vous montiez en grade. Et d'abord, je vais ordonner à mon conseil privé de vous admettre dans son sein; il faut que vous preniez en main les rênes de l'État. » Six mois tout au plus après cette promotion, l'empereur nomma Kao-khieou commandant en chef de l'armée et gouverneur de la ville impériale.

Kao-khieou, devenu commandant en chef, fit choix d'un jour heureux et alla dans l'hôtel du gouverneur pour y prendre possession de sa charge. Dès qu'il fut installé, les conseillers des cours souveraines, les grands mandarins, le commandant en second de l'armée, les inspecteurs militaires, les officiers de cavalerie et d'infanterie vinrent le complimenter. Tous lui présentèrent leurs cartes, sur lesquelles ils n'avaient pas manqué d'inscrire fastueusement leurs titres. Kao, le gouverneur de la ville

impériale, prit toutes ces cartes et les marqua, une à une, avec son pinceau. Dans le nombre, il se trouva qu'un nom manquait; c'était celui de Wang-tsin, commissaire d'armée. Quand on représenta à Kao-khieou que depuis quinze jours ce fonctionnaire, retenu chez lui par une maladie grave, dont il souffrait encore, n'avait pas mis le pied dans son bureau : « Mensonge! s'écria le gouverneur de la ville impériale, enflammé de colère, il savait qu'il y avait aujourd'hui présentation de cartes à l'hôtel; c'est un misérable qui veut se mettre en opposition avec moi. On doit réprimer l'orgueil des subalternes. Vite, qu'on l'arrête et qu'on l'amène ici. »

Wang-tsin n'avait ni femme, ni enfants; il demeurait seul avec sa mère, qui était âgée de plus de soixante ans. Quand le chef des huissiers se présenta chez lui pour l'arrêter, il vit bien qu'il n'avait d'autre parti à prendre que de se mettre en route. Il s'arma de courage et de patience contre son mal. (Suivant à pied les huissiers), il entra dans l'hôtel du gouverneur de Khaï-fong-fou, fit quatre révérences, s'inclina de nouveau et donna encore d'autres marques de respect; puis il se leva et par humilité se tint debout à l'entrée de la salle.

« Ah, coquin, s'écria Kao-khieou, n'êtes-vous pas le fils de Wang, l'ancien commandant en second de l'armée?

— « Oui, je suis son fils, répondit Wang-tsin.

— « Dans les rues comme sur les places de la capitale, continua Kao-khieou d'un ton corroucé,

votre père n'avait de relations qu'avec les femmes publiques, les bâtonnistes (spadassins) et les marchands de drogues (charlatans des rues); c'est sous les auspices d'un pareil homme que vous avez appris l'art militaire. Dites-moi, les conseillers de l'administration précédente avaient donc perdu les yeux pour nommer un drôle tel que vous commissaire d'armée? Je comprends, après cela, que, dédaigneux et fier, vous n'ayez pas voulu fléchir le genou devant moi. Mais, pour braver avec tant d'audace les lois de la discipline, sur quelle puissance, sur quelle autorité comptez-vous donc? Quoi, avec une figure de santé comme la vôtre, vous feignez d'être malade et vous restez chez vous!

— « Pardonnez-moi, répliqua Wang-tsin d'un air suppliant, la vérité est que je souffre d'une maladie grave et que je ne suis pas encore rétabli.

— « Ô vaurien astucieux, dit alors Kao-khieou, si vous souffrez d'une maladie grave, comment avez-vous pu venir à pied dans mon hôtel?

— « Le gouverneur m'appelait, répondit Wang-tsin, pouvais-je désobéir à ses ordres? »

A cette réponse, Kao-khieou, tout à fait hors des gonds, se mit à crier : « Huissiers, qu'on le saisisse; prêtez-moi main-forte; frappez-le à coups de verges! » Tous les généraux présents, qui portaient de l'affection à Wang-tsin, implorèrent sa grâce. « Gouverneur, lui dirent-ils, le jour où vous prenez possession de votre charge est un jour heureux. Veuillez pardonner à cet homme!

— « Malheureux ! répondit le gouverneur de Khaï-fong-fou, s'adressant à Wang-tsin, par considération pour ces vaillants généraux, je vous pardonne aujourd'hui ; mais, demain, j'aurai une explication avec vous. »

Wang-tsin avoua qu'il était coupable et se releva. Il regarda le gouverneur et reconnut Kao-khieou. Il sortit alors de la salle et, poussant un soupir : « Oh ! maintenant, s'écria-t-il, c'en est fait de ma vie. Je me disais toujours : Mais qu'est-ce donc que ce nouveau gouverneur qu'on appelle Kao ? et justement c'est Kao-ballon, cet aventurier, si connu dans la capitale, qui m'apprenait autrefois à faire des armes et qui fut condamné, sur la plainte de mon père, à la bastonnade et au bannissement. Sans doute il voudra venger ses injures. Oh, pour le coup, je ne m'attendais guère que je dusse un jour me trouver sous ses ordres. »

III.

ÉDUCATION DE SSE-TSIN.

Fuite de Wang-tsin. De l'hospitalité qu'il reçoit dans une ferme. Village dont les habitants portent tous le même nom. Histoire du jeune Sse-tsin, surnommé *le dragon à neuf raies.* (Extrait du 1[er] chapitre du *Choui-hou-tchouen.*)

. . . Le général Wang-tsin et sa mère, en quittant la capitale, avaient pris la route de Ting-ngan-fou. Il y avait un mois environ qu'ils étaient sur cette route, lorsqu'un soir, après le soleil couché, Wang-

tsin, portant toujours sur son épaule son sac de voyage et marchant derrière le cheval, dit à sa mère : « Il y a une providence pour les innocents ; n'est-ce pas une chose miraculeuse que nous ayons échappé tous deux aux filets du Ciel et de la Terre ! Maintenant nous approchons de Ting-ngan-fou. Quand Kao, le gouverneur, enverrait tous les archers de la police pour m'arrêter, les archers perdraient leur peine. » Le fils et la mère s'abandonnaient à la joie, si bien qu'ils passèrent à côté d'une hôtellerie sans la voir [1], et, comme cette hôtellerie servait de station entre deux villages fort éloignés, ils marchèrent ensuite toute la soirée, sans découvrir ni le plus petit hameau, ni la plus petite auberge. A la fin, regardant de toutes parts, ils aperçurent dans le lointain, au milieu d'un bois, une lumière comme celle d'une lanterne, qui paraissait et disparaissait aussitôt. « Quel bonheur, s'écria Wang-tsin, allons dans cet endroit chercher un gîte ; demain matin, de bonne heure, nous continuerons notre route. » Ils se dirigèrent vers le bois et s'approchèrent du lieu où brillait la lumière. Ils reconnurent en arrivant que c'était une grande métairie, dont la cour et les dépendances étaient entourées d'un mur épais. Il y avait derrière ce mur un rideau de grands arbres.

Wang-tsin frappa à la porte de la ferme, et assez

[1] 不覺錯過了宿頭。

longtemps après, le métayer[1] vint ouvrir... Après avoir traversé une grande cour, ils entrèrent dans une chaumière, où ils virent le maître de la ferme[2]. C'était un homme d'un vénérable aspect et qui approchait alors de la soixantaine. Il avait les cheveux blancs, la barbe blanche. Wang-tsin le salua, dès qu'il l'aperçut. « Ne vous arrêtez-pas aux cérémonies, dit le maître de la ferme avec empressement; vous êtes des voyageurs; vous devez être fatigués, asseyez-vous, asseyez-vous. » Et aussitôt il demanda à Wang-tsin d'où il venait et où il allait.

« Mon nom de famille est Tchang, répondit Wang-tsin; Khaï-fong-fou est mon pays natal. Par la plus grande des fatalités, j'ai perdu tous mes capitaux dans une faillite, et, comme je n'ai pas d'état pour gagner ma vie, je vais implorer l'assistance d'un de mes parents qui demeure à Ting-ngan-fou.

Le maître de la ferme ordonna sur-le-champ au métayer d'apprêter un repas pour les voyageurs. Un instant après on tira la table, sur laquelle le métayer servit quatre plats de légumes et un plat de bœuf rôti. Il apporta ensuite du vin chaud.

« Dans les villages, on ne trouve pas tout ce qu'on veut, dit le maître de la ferme; vous m'excuserez si je vous traite sans façon.

— « Sans façon, reprit Wang-tsin, se levant par respect; mais c'est trop, beaucoup trop; comment

[1] 莊客。

[2] 莊主太公。

pourrons-nous vous témoigner notre reconnaissance?

— «Ne parlez pas de reconnaisance, répliqua le maître de la ferme.»

.... Après avoir bu et mangé, Wang-tsin et sa mère ôtèrent leurs assiettes, pour montrer qu'ils avaient fini leur repas..... Ils suivirent le maître de la ferme, qui les conduisit dans une chambre à coucher. Le métayer alluma une lampe, sortit et revint bientôt après, apportant une terrine d'eau chaude, pour laver les pieds des voyageurs. Alors le maître de la ferme se retira.

.... Le lendemain, Wang-tsin, après avoir fait ses préparatifs, descendit dans la cour de la ferme .... Il y rencontra un jeune garçon de dix-huit à dix-neuf ans qui, tenant un bâton à la main, s'exerçait en plein air à faire des armes. Il était nu de la tête à la ceinture et avait sur son corps tant de piqûres et de mouchetures que, à regarder sa peau toute bariolée, on s'imaginait voir un de ces magots de métal qui représentent des dragons à raies noires. Wang-tsin ne put s'empêcher de rire, en passant près de lui.

«Pas trop mal pour un débutant, murmura-t-il; il y a des intentions dans ce jeu-là.»

A ces mots, le jeune homme furieux se tourna vers Wang-tsin. «Et qui êtes vous donc, reprit-il, pour trouver à redire à mon jeu? Savez-vous bien que j'ai fait crier merci à une demi-douzaine des maîtres les plus habiles et les plus renommés? Vous

n'oseriez-pas, vous qui parlez, jouer du bâton avec moi. »

Il n'avait pas achevé ces paroles que le maître de la ferme arriva tout à coup, et réprimanda le jeune homme. « On doit, s'écria-t-il, témoigner du respect aux étrangers.

— « Il ne fallait pas qu'il se moquât de mon jeu, répliqua vivement le jeune homme.

— « Est-ce que vous connaissez l'escrime, dit en souriant le maître de la ferme à Wang-tsin?

— « Oui, c'est un art que j'ai passablement étudié; mais oserai-je vous demander quel est ce jeune garçon?

— « Ce jeune garçon est mon fils, reprit le maître de la ferme.

— « Votre fils[1]! Eh bien, s'il a du goût pour l'escrime, je puis lui enseigner les principes de cet art. »

Le maître de la ferme accueillit avec plaisir cette proposition et ordonna à son fils de saluer Wang-tsin comme son maître; mais la jeunesse est présomptueuse.

— « Quoi, mon père, vous l'écoutez, s'écria le jeune bretailleur, dont le dépit semblait augmenter, et vous ne voyez pas que cet homme vous fait des mensonges? Qu'il commence par se battre avec moi, je le saluerai ensuite comme mon maître.

[1] 宅內小官人, littéralement : « le jeune maître de la maison ».

— « Me battre avec vous ! répliqua Wang-tsin, en souriant, fi donc ! et que dirait votre père de vos procédés et de mon ingratitude ? mais, jouer du bâton, par manière d'amusement, sans chercher à vous faire du mal. » . . . . .

A ces mots, le jeune homme, enflammé de colère, saisit un bâton à escrime qu'il fit mouvoir aussi vite que le vent fait tourner une meule de moulin ; puis, regardant Wang-tsin : « Approchez, lui dit-il d'un ton courroucé, ou vous n'êtes pas un vrai Chinois ? »

Wang-tsin, souriant toujours, ne bougeait pas de sa place.

« Puisqu'il le veut, dit le père, battez-vous, battez-vous ; si vous lui cassez un bras ou une jambe, il ne pourra s'en prendre qu'à lui seul. »

Alors Wang-tsin tira du fourreau un bâton à escrime qu'il se mit à brandir, comme pour donner à son adversaire le signal du combat. La lutte s'engagea. Wang-tsin, parant toujours et ne frappant jamais, s'amusa beaucoup de ce jeune homme, qui ne connaissait pas les vrais principes. A la fin, Sse-tsin tomba aux pieds du commissaire et s'avoua vaincu.

« C'est donc inutilement, lui dit-il, que tant d'escrimeurs ont passé par mes mains. Ces gens-là n'avaient pas la moitié de votre talent. Mon maître, je vous en supplie, donnez-moi des leçons.

— « Très-volontiers, répondit Wang-tsin ; votre

père a eu tant de bontés pour nous que je serais heureux de lui montrer ma reconnaissance. »

Le maître de la ferme, au comble de la joie, ordonna à son fils de s'habiller et de se rendre dans la salle, où le métayer, qui avait tué une brebis, servit le repas du matin. La mère de Wang-tsin étant descendue, les quatre convives se mirent à table.

« Maître, dit à Wang-tsin le propriétaire de la ferme, se levant et tenant sa tasse à la main, avec un pareil talent, vous devez être pour le moins général d'armée. Quelle simplicité ! je n'ai donc pas reconnu le mont Taï-chan, qui me crevait les yeux.

— « Mon nom de famille n'est pas Tchang, répondit Wang-tsin en souriant ; je suis le général Wang-tsin, commissaire d'armée. » Puis, il raconta en détail au maître de la ferme l'histoire de sa jeunesse, sa liaison avec Kao-khieou, la nomination de celui-ci au poste de commandant en chef, et enfin l'aventure de l'hôtel.

— « Puisque vous avez parlé le premier, reprit le maître de la ferme, s'adressant à Wang-tsin, je vous dirai à mon tour que mes ancêtres étaient originaires de ce district, qu'on appelle *Hoa-yin-hien,* la montagne que vous voyez d'ici est le mont Chao-hoa et le village que nous habitons est le village *Sse-kia,* ou « des familles Sse ». Il peut y avoir dans ce village quatre cents familles, dont les chefs portent tous le même nom, c'est-à-dire Sse. Mon fils, dès sa plus tendre enfance, n'a jamais voulu se

livrer aux travaux des champs; c'était un paresseux, qui n'aimait qu'à faire des armes et à jouer du bâton. Sa mère, voyant qu'il devenait incorrigible, mourut un jour d'un accès de colère. Resté veuf, je n'avais d'autre parti à prendre que de l'abandonner à son naturel. Vous ne sauriez croire tout l'argent qu'il m'a coûté. Je lui ai d'abord donné un maître d'escrime; puis, comme il avait envie de se faire tatouer, j'ai chargé un artiste habile de figurer sur ses bras et sur ses épaules des fleurs de toute espèce et sur sa poitrine un beau dragon à raies bariolées. C'est pour cela que tous les habitants du district l'appellent Sse-tsin ou le dragon à neuf raies. »

Wang-tsin fut charmé d'entendre tous ces détails. A partir de ce moment, il s'installa dans la ferme avec sa mère, et chaque jour le fils de la maison, Sse-tsin, lui demandait, comme une grâce, de lui enseigner un des dix-huit exercices militaires. Sous un maître aussi habile, Sse-tsin apprit bien vite à se servir des armes qui étaient en usage (du temps des Song).

Nous ne sommes pas à la fin de l'histoire. Six mois à peine s'étaient écoulés, que le jeune Sse-tsin connaissait à fond tous ses exercices. Il savait croiser la hallebarde, frapper du marteau, tirer de l'arc aussi bien que de l'arbalète, lancer des pierres avec la baliste, déchirer avec le fouet, ajuster un coup d'épée, percer avec la lance ou la javeline, couper avec la hache ou la cognée et enfin jouer

du bâton et battre du tambour. Il avait fait tant de progrès que Wang-tsin, n'ayant plus rien à lui apprendre, crut qu'il était de son devoir de quitter la ferme et d'aller à Ting-ngan-fou. Sse-tsin essaya inutilement de le détourner de ce projet. « Maître, lui disait-il, restez donc avec nous; je m'engage à vous servir, vous et votre mère, jusqu'à la fin de vos jours.

— « Mon sage disciple, répondait Wang-tsin, je vous remercie de vos bons sentiments. Rester ici! ah, ce serait pour moi le comble de la félicité; mais songez que si Kao, le gouverneur de la ville impériale, parvenait à découvrir le lieu de ma retraite, on ne manquerait pas de vous arrêter avec moi. N'est-ce pas assez d'un malheur? faut-il en chercher deux? Non, mon parti est pris; je vais à Ting-ngan-fou. »

Sse-tsin et son père, à bout de raisonnements et de vaines tentatives, furent contraints d'apprêter le repas du départ. Ils offrirent à Wang-tsin, comme un témoignage de leur reconnaissance, un petit coffre à double fond, renfermant cent taels d'argent[1]. Le lendemain, Wang-tsin, après avoir fait ses préparatifs de voyage, prit congé de son hôte et partit avec sa mère. Sse-tsin ordonna au métayer de porter le sac de voyage et reconduisit son maître jusqu'à dix milles de la ferme. La séparation fut pénible pour ce jeune homme; il salua Wang-tsin,

[1] Environ 750 francs.

versa des larmes en abondance, étendit les bras et retourna à la ferme avec le métayer.

. . . Or, on raconte que, revenu à la ferme, Sse-tsin ne songea plus qu'à entretenir ses forces. Il était alors dans toute la vigueur de la jeunesse. Dormant peu, il se levait chaque jour à la troisième veille pour étudier ses exercices. On le voyait derrière la métairie courir à cheval, en plein soleil, et tirer des flèches.

A quelque temps de là, le père de Sse-tsin tomba malade. Comme il y avait déjà plusieurs jours qu'il gardait le lit, son fils envoya chercher un médecin; mais hélas! les secours de l'art furent impuissants. Quel sujet de tristesse et de lamentations! Sse, le maître de la ferme, mourut.

Sse-tsin pensa tout d'abord aux funérailles de son père. Il acheta un magnifique linceul, commanda un cercueil intérieur et un cercueil extérieur. Il invita des religieux, du culte de Bouddha, à offrir un grand sacrifice et à jeûner pendant sept jours, afin de délivrer l'âme de son père des souffrances expiatoires. Il pria en outre des religieux, du culte des Tao-sse, de réciter des prières aux mêmes intentions, et de célébrer un service funèbre. Après qu'il eut fait choix d'un jour heureux, on procéda à l'inhumation. Tous les habitants du village, sans en excepter un seul, assistèrent aux funérailles et suivirent le corps du défunt jusqu'à la colline où il fut déposé à côté des tombeaux de ses ancêtres.

La mort de cet homme avait laissé dans la ferme

un vide irréparable. Sse-tsin, son fils, qui n'aimait pas l'agriculture, mit à la tête de l'exploitation une espèce d'intendant et joua du bâton comme par le passé.

IV.

PROFESSION DE LOU-TA.

Lou-ta se retire dans le village des Sept-diamants. Quels motifs l'engagent à embrasser la profession religieuse. Histoire du monastère de Mañdjous'rî. Description des cérémonies bouddhiques de la tonsure, de la prise d'habits et de l'imposition des mains. Comment le néophyte quitte son nom et s'appelle en religion SAVOIR-PROFOND. (Extrait du IIIe chapitre du *Choui-hou-tchouen.*)

Le lendemain, dès l'aube du jour, Tchao, le youên-waï, dit à Lou-ta : « Je crois que ce pays-ci ne vous convient pas ; vous n'y êtes pas en sûreté. Je vous invite, mon cher brigadier[1], à venir passer quelque temps à ma ferme.

— « Où est située votre ferme, demanda Lou-ta?

— « A dix milles d'ici, répondit le youên-waï, dans le village des Sept-diamants.

— « Très-volontiers, reprit Lou-ta. »

Tchao, le youên-waï, chargea sur-le-champ un domestique d'aller dire au fermier de seller deux chevaux et de les amener à la ville. Vers midi, quand on annonça que les chevaux étaient à la

[1] En chinois : *Ti-hia.* Sous la dynastie des Song, il commandait les archers, administrait la bastonnade et présidait aux exécutions capitales.

porte, le youên-waï invita le brigadier à monter et ordonna au fermier de porter les valises sur ses épaules. Lou-ta prit congé de Kin-lao et de sa fille, et monta à cheval avec Tchao, le youên-waï. Ils arrivèrent au village des Sept-diamants. Parvenus à la ferme, Tchao, le youên-waï, conduisit Lou-ta dans une chaumière, où il établit sa demeure.

... Or, un jour que les deux amis étaient à causer tranquillement dans la bibliothèque, ils aperçurent de loin Kin-lao, qui accourait à la ferme. Le vieillard dirigea ses pas vers la bibliothèque, y entra précipitamment et voyant qu'il n'y avait pas d'étrangers : « Mon libérateur, dit-il au brigadier, je ne suis pas méfiant ; mais je dois vous avertir que trois ou quatre officiers de police sont venus hier soir dans le quartier, pour y faire une information sur votre compte. S'il arrivait un malheur, quel parti aurions-nous à prendre ?

— « Aucun, répondit Lou-ta, il vaut mieux que je m'en aille.

— « Je connais une maison, ajouta le youên-waï, où vous trouveriez un refuge assuré contre les recherches de la police ; mais peut-être que cette maison ne vous serait pas agréable ?

— « Comment donc ! reprit vivement Lou-ta, tout m'est agréable. Songez qu'il y va de ma tête[1]. »

— « Très-bien, très-bien, continua le youên-waï, vous voilà dans d'excellentes dispositions. Écoutez-

[1] Il avait tué un boucher.

moi. Il existe à trente milles d'ici une montagne, appelée *Ou-taï-chan* ou « la montagne des cinq tours ». Sur cette montagne est le monastère de Mañdjous'rî, qui n'était dans l'origine qu'un petit oratoire, consacré au bodhisattva Mañdjous'rî et qui renferme aujourd'hui sept cents religieux environ du culte de Bouddha. Le supérieur du monastère a pour nom de religion *Sagesse-éminente*. Dans cette maison, que mes ancêtres ont toujours soutenue par leurs pieuses libéralités, on me regarde moi-même comme un bienfaiteur et comme un homme avide de gagner les œuvres de miséricorde. Il n'y a pas longtemps encore, j'avais promis au supérieur d'amener un néophyte dans le couvent pour y faire sa profession ; j'ai même acheté une licence sur papier à fleurs que je puis vous montrer ; mais les vocations sont rares ; on ne les rencontre pas toujours. Brigadier, il dépend de vous que j'accomplisse mon vœu ; quant aux frais, tout me regarde. Voyons, parlez avec franchise, vous sentiriez-vous de l'inclination pour la vie religieuse ? Y a-t-il dans la cérémonie de la tonsure quelque chose qui vous répugne ? »

Maintenant, quand je voudrais partir, se dit à lui-même Lou-ta, où trouverais-je un asile ? il vaut mieux que j'accepte sa proposition. « Eh bien, répliqua-t-il, puisque le youên-waï veut bien me prendre sous sa protection, moi, qui ne suis qu'un ivrogne, je fais vœu d'être bonze. »

Alors ils délibérèrent ensemble sur ce projet. La

nuit suivante, on prépara les bagages et l'on partit à la pointe du jour.

Les deux amis prirent la route du monastère, suivis du fermier, qui portait les valises. Il était environ sept heures du matin, quand ils arrivèrent au couvent. Plusieurs bonzes, de ceux qu'on appelle Tou-sse et Kien-sse, vinrent à leur rencontre. Tchao, le youên-waï, et le brigadier se reposèrent pendant quelque temps sous le portique extérieur; puis, le supérieur du monastère [1], *Sagesse-éminente*, suivi des desservants de l'autel, se présenta pour les recevoir.

« Oh, oh! c'est un de nos bienfaiteurs [2], s'écria *Sagesse-éminente*, apercevant le youên-waï; la fatigue du chemin. . . . .

— « N'en parlons pas, répliqua celui-ci; je vous demande un moment d'audience, car j'ai quelques affaires à vous recommander.

— « Entrez dans la grande pagode, dit alors le supérieur; vous prendrez une tasse de thé. »

Les deux amis suivirent le supérieur. Arrivés au monastère, *Sagesse-éminente* offrit au youên-waï la natte des hôtes; quant à Lou-ta, il alla, la tête baissée, s'asseoir sur le banc de la méditation. Le youên-waï recommanda au brigadier de prêter une oreille attentive et de parler à voix basse. « Vous

[1] 長老。

[2] 施主。

venez ici, lui dit-il, pour embrasser la profession religieuse; comment osez-vous vous asseoir en face du supérieur? — C'est faute d'attention, répondit Lou-ta». Et sur-le-champ, il se leva et resta debout derrière le youên-waï. Tous les bonzes, depuis les desservants de l'autel jusqu'aux teneurs de livres, vinrent par ordre se ranger sur deux files, l'une à l'orient, l'autre à l'occident. Le fermier entra dans la salle un moment après, apportant une boîte.

«Encore des présents, s'écria le supérieur, et pourquoi donc? on vous a tant de fois importuné.

— «Ce sont des bagatelles sans valeur, répondit le youên-waï; il n'y a pas de quoi me remercier.» Un novice du monastère[1] emporta les présents.

Alors Tchao, le youên-waï, s'étant levé, prit la parole:

«Vénérable cénobite, dit-il au supérieur, cet homme que j'amène ici, pour accomplir un vœu, est mon frère d'adoption; le nom de sa famille est Lou. Sorti des rangs de l'armée, après avoir connu le monde et l'infortune, un mouvement intérieur l'appelle à la vie cénobitique. Je viens donc aujourd'hui supplier Votre Révérence d'admettre mon frère dans sa communauté. Votre clémence est incomparable; par déférence pour moi, recevez-le. J'apporte une licence et un extrait du registre des impôts. Quant aux cérémonies de la tonsure et de la prise d'habits, il va sans dire que j'acquitterai tous

[1] 道人行童。

les frais. Vénérable religieux, mettez le comble à mon bonheur.

— « L'acquisition d'un tel homme, répondit *Sagesse-éminente*, doit jeter un grand éclat sur notre maison ; je le recevrai, rien de plus facile, rien de plus facile. »

Après qu'un néophyte eut enlevé le plateau sur lequel on avait servi le thé, le supérieur *Sagesse-éminente* ordonna aux desservants de l'autel d'assembler tous les bonzes du monastère et de délibérer avec eux sur l'admission du néophyte. Il recommanda en même temps aux bonzes administrateurs d'apprêter un repas maigre.

Les desservants de l'autel et les bonzes assemblés tinrent une conférence. « Cet homme-là n'a point de vocation, s'écrièrent-ils presque tous ; son regard est rude et menaçant ; rien chez lui n'annonce la piété. Allez, dirent-ils aux hospitaliers, invitez les deux voyageurs à se reposer dans le grand parloir ; pendant ce temps, nous transmettrons notre avis au supérieur. »

Un moment après, les bonzes assistants, suivis d'une partie de la communauté, se rendirent auprès de *Sagesse-éminente*.

« Cet homme, qui se croit appelé à la vie religieuse, dit le premier des assistants, a la physionomie d'un idiot. A voir sa figure, on le prendrait plutôt pour un criminel de bas étage. Il ne faut pas le recevoir, car un jour il compromettrait notre maison.

— « Songez donc, répliqua le supérieur, qu'il est le frère de Tchao, le youên-waï. Comment pourriez-vous, sans avoir égard aux sollicitations de notre bienfaiteur, refuser une admission qu'il propose ? La méfiance nuit souvent ; gardez-vous de vous y abandonner. Au surplus, je vais méditer moi-même sur le caractère de cet homme. »

Après avoir allumé une baguette d'encens consacré, le supérieur *Sagesse-éminente* s'assit, les jambes croisées, sur le banc de la méditation et récita quelques prières à voix basse. Quand le feu de la baguette s'éteignit, il revint au milieu des bonzes.

« Oh, pour le coup, s'écria-t-il, vous pouvez le tonsurer. Savez-vous que cet homme est né sous la constellation du Ciel ? C'est un caractère ferme et droit. J'avouerai qu'il est un peu brutal, passablement idiot, et qu'on ne trouve dans sa vie qu'un singulier mélange de bien et de mal ; mais dans la suite il témoignera une piété exemplaire à laquelle, vous autres, vous n'atteindrez jamais. Souvenez-vous de mes paroles et ne mettez pas d'obstacle à l'exécution de mes volontés.

— « Vénérable supérieur, répliquèrent les desservants de l'autel, voilà ce qui s'appelle une sage condescendance. Du reste advienne que pourra, nous ne sommes pas responsables des fautes d'autrui. »

Après un repas maigre, auquel assista Tchao, le youên-waï, un bonze administrateur établit le compte des frais. Le youên-waï remit à ce bonze quelques taels d'argent pour la chape, le pluvial, le bonnet,

l'habit, les sandales et les instruments du culte, à l'usage des bonzes.

Quand les préparatifs furent terminés, le supérieur choisit un jour heureux; il ordonna aux néophytes de sonner les cloches et de battre le tambour. Alors les religieux, au nombre d'environ six cents, se rendirent processionnellement dans la chapelle; ils étaient tous revêtus de la chape. Arrivés au pied de l'autel de la loi, ils joignirent les mains, firent une révérence profonde et se rangèrent sur deux files. Un moment après, le youên-waï, pour accomplir les cérémonies d'usage, prit de l'encens consacré dans une cassolette d'argent, se prosterna devant l'autel et adora le dieu Foë. Lou-ta vint à son tour, précédé des néophytes du monastère. Dès qu'il fut parvenu au pied de l'autel, un bonze, de ceux qui exerçaient les fonctions d'administrateur, lui ordonna d'ôter son bonnet; puis il divisa les cheveux du brigadier en neuf touffes égales, qu'il lia avec des cordons de soie; prenant ensuite chaque touffe l'une après l'autre avec la main, le purificateur les coupa tour à tour. Celui-ci se disposait déjà à couper les moustaches, mais le brigadier s'écria aussitôt : « Ah, si vous m'en laissiez un peu, vous m'obligeriez beaucoup. » A ces mots, les religieux ne purent s'empêcher de rire.

« Prêtres de Bouddha, dit le supérieur *Sagesse-éminente*, du haut de l'autel où il était placé, silence et respect, prions !

— « Il n'est pas bon, reprit le supérieur, après

avoir achevé sa prière, que cet homme conserve des instincts belliqueux, coupez tout; qu'on ne laisse pas un poil. »

Cet ordre, émané du chef suprême du monastère, fut religieusement exécuté par le purificateur, qui prit un rasoir et s'acquitta de sa tâche à merveille. Alors un desservant de l'autel présenta la licence au supérieur et invita celui-ci à conférer un nom bouddhique à Lou-ta. Le supérieur, sans plus tarder, la tête découverte et tenant la licence à la main, prononça les paroles sacramentelles : « Un rayon de la divine lumière est plus précieux qu'un monceau d'or. La loi de Foë embrasse tous les êtres ; » puis, il ajouta : « Je vous donne pour nom *Tchi-chin* (Savoir-profond). » Le bonze préposé à la garde des archives remplit sur la licence le nom qui avait été laissé en blanc; après quoi, le supérieur remit à Lou, *Savoir-profond*, l'habit religieux et la chape, avec ordre de s'en revêtir à l'instant même. Celui-ci, portant pour la première fois le costume des bonzes, fut conduit à l'autel par un religieux administrateur. Alors commença la cérémonie de l'imposition des mains et de l'instruction solennelle, appelée *Cheou-ki*.

« Voici les trois grands préceptes auxquels vous devez obéir, dit à *Savoir-profond* le supérieur *Sagesse-éminente*, une main posée sur la tête du néophyte :

1° Vous imiterez Bouddha;

2° Vous professerez la doctrine orthodoxe;

3° Vous respecterez vos maîtres et vos condisciples.

Voici maintenant les cinq défenses :

1° Vous ne tuerez aucun être vivant;

2° Vous ne déroberez pas;

3° Vous ne commettrez pas d'impuretés;

4° Vous ne boirez pas de vin;

5° Vous ne mentirez pas. »

Savoir-profond ne comprit rien aux vœux des néophytes, et quand le supérieur lui demanda s'il pourrait, oui ou non, observer les cinq commandements, *Savoir-profond* répondit : « Moi, qui ne suis qu'un ivrogne, je m'en souviendrai. »

A ces paroles, tout le monde se mit à rire.

Quand l'instruction du néophyte fut terminée, Tchao, le youên-waï, prit congé du supérieur, auquel il recommanda *Savoir-profond*. « C'est un homme d'une intelligence fort médiocre, lui dit-il; ayez de l'indulgence pour lui.

— « Soyez tranquille, répondit le supérieur, je lui apprendrai tout doucement à lire les écritures, à réciter ses prières, à disserter sur la doctrine et à officier dans les cérémonies. »

V.

CHASTETÉ DE WOU-SONG.

Histoire de Wou-song, de Wou-ta et de Kin-lièn. De la réception que Kin-lièn fit à son beau-frère. Mission délicate conférée par un gouverneur. (Extrait du XXIIIe chapitre du *Choui-hou-tchouen*[1].)

. . . « Mais je ne me trompe pas, s'écria Wou-ta, c'est mon frère !

[1] Voyez aussi le premier chapitre du *Kin-p'ing-meï*.

— « Comment donc? vous dans cette ville! dit Wou-song, après avoir salué Wou-ta.

— « Ah, mon frère, depuis plus d'un an que nous sommes séparés, pourquoi ne m'avez-vous pas écrit. En vous voyant, je ne puis dissimuler ni mon ressentiment, ni mon affection; mon ressentiment, quand je pense à tous vos désordres; toujours dans les cabarets, toujours frappant, tantôt celui-ci, tantôt celui-là, toujours des démêlés avec la justice. Je ne me souviens pas d'avoir joui un mois du calme et de la tranquillité. Que de soucis, que d'amertumes, que de tribulations! Oh, quand je pense à cela, je ne vous aime pas. Mais voulez-vous savoir quand je vous aime? Écoutez-moi. Les habitants du district de Tsing-ho ne sont pas d'un caractère facile; vous les connaissez. Ces gens-là n'ouvrent la bouche que pour dire des sottises. Après votre départ, ils m'ont trompé de mille manières, puis tant tourmenté, tant opprimé, qu'à la fin j'ai quitté le district. Quand vous étiez à la maison, nul n'aurait osé souffler dans ses doigts. Oh, quand je pense à cela, je vous aime. »

Au fond, les deux frères Wou-ta et Wou-song, quoique nés du même père et de la même mère, ne se ressemblaient pas le moins du monde. Wou-song avait huit *tche*[1] de hauteur, une figure singulièrement belle, des proportions athlétiques. Il était doué d'une force si extraordinaire que personne n'osait l'aborder. Wou-ta n'avait pas cinq *tche* de

[1] 尺。C'est le pied chinois.

hauteur. Il était horriblement laid; la forme de sa tête avait en outre quelque chose de comique [1]. Les habitants du Tsing-ho, voyant qu'il était chétif et d'une petite stature, l'avaient affublé d'un sobriquet; ils l'appelaient *San-tsun-ting* [2] «homme de trois pouces».

Il existait dans une famille opulente du Tsing-ho une jeune cameriste d'une beauté remarquable. Son nom de famille était Pan, son surnom Kin-lièn [3]. Elle avait alors vingt ans. Le maître de la maison, épris de ses charmes, voulait en faire sa concubine; mais, comme il arrive presque toujours, la femme légitime refusa son consentement. Dans son dépit, le maître proposa cette jeune fille à un marchand de gâteaux, à Wou-ta, qui l'épousa moyennant quelques pièces d'argent. Kin-lièn n'aimait pas son mari; elle se plaignait sans cesse de l'exiguïté de sa taille et de la laideur de son visage; elle trouvait surtout ses manières fort communes. Pour le malheur de celui-ci, elle se lia d'amitié avec des courtisanes et des femmes de mauvaise vie, qui étaient venues s'établir à Tsing-ho. Wou-ta était un homme fort honnête, plein de droiture, mais d'un

[1] 頭腦可笑。

[2] 三寸丁。

[3] 金蓮 «Nénuphar d'or». On désigne poétiquement par cette expression les petits pieds d'une femme. (Voyez l'ouvrage intitulé: *Chinese courtship*, by P. P. Thoms, p. 19.)

caractère faible. Il toléra dans sa maison la présence de ces femmes, qui se moquaient de lui[1]. Finalement, abreuvé de sarcasmes et las de toutes ces avanies, il transporta son domicile dans la ville de Yang-ko, chef-lieu du district de ce nom, et loua une petite maison, rue des Améthystes. Or, il était en train d'exercer son état, quand il rencontra Wou-song.

« Ah, mon frère, continua-t-il, tenez, j'étais dans la rue ces jours derniers, lorsque je vis un rassemblement d'hommes et de femmes. Je m'approche pour entendre ; quelqu'un racontait avec vivacité qu'un homme, d'une force extraordinaire, avait terrassé un tigre sur la montagne ; que le nom de cet homme était Wou, et que le préfet venait de le nommer *Tou-theou*[2] « major de la garde du district ». Je

[1] « Cette petite femme, votre voisine, dit un jour Si-men-khing à madame Wang, de qui est-elle l'épouse ou la concubine ?

— « Devinez ?

— « . . . Si-men-khing nomma successivement Si-eul-kho, Siao-y, aux épaules tatouées, etc. etc. enfin, renonçant à la partie, il pressa madame Wang de satisfaire sa curiosité.

— « Eh bien donc ! s'écria celle-ci, étouffant de rire, apprenez qu'elle est la femme de Wou-ta-lang, celui qui vend des gâteaux dans la grande rue.

— « A ces mots, Si-men-khing, allongeant les jambes, éclata de rire à son tour ; quoi, le petit homme qu'on appelle *Trois-pouces* ?

— « Précisément.

— « Quel dommage !

— « Que voulez-vous ? Une femme charmante est toujours le partage d'un mari stupide. La faute en est au vieillard qui demeure dans la Lune. »

[2] 都頭。

gage que c'est mon frère, me dis-je à moi-même. Oh, après une si heureuse rencontre, je ne travaille plus d'aujourd'hui.

— « Où est votre maison, mon frère ?

— « Vis-à-vis, répondit Wou-ta, montrant du doigt la rue des Améthystes. »

Wou-song, pour soulager son frère, chargea sur ses épaules le levier de bambou, auquel étaient suspendues deux mannes de pâtisserie. Arrivés à la maison, Wou-ta souleva le treillis de la porte.

« Ma femme [1], cria-t-il, le vainqueur du tigre, celui que le préfet du district vient d'appeler aux fonctions de major de la garde, justement c'est mon frère.

— « Mon beau-frère [2], dit Kin-lièn, se tournant vers Wou-song; dix mille félicités !

— « Ma belle-sœur [3], répondit Wou-song, asseyez-vous, je vous prie, pour recevoir mes salutations.

— « Tant d'égards confondent votre servante.

— « Je veux observer les rites et vous témoigner mon respect.

— « Mon beau-frère, imaginez-vous que ces jours derniers, une de mes voisines, madame Wang, voulait m'emmener avec elle pour voir le cortége. Quoi ! cet homme admirable, qui entrait dans la ville,

[1] 大嫂。

[2] 叔叔。

[3] 嫂嫂。

c'était mon beau-frère !... Je vous en supplie, montez donc dans notre chambre. »

Wou-song, Wou-ta et Kin-lièn montèrent dans l'étage supérieur. « Je vais tenir compagnie à mon beau-frère, dit Kin-lièn, regardant Wou-ta ; allez vite acheter quelque chose ?

— « Très-bien, répliqua celui-ci. Mon frère, asseyez-vous ; je reviendrai dans quelques instants.

— « Quel extérieur agréable et plein de noblesse, se dit à elle-même Kin-lièn, après avoir examiné Wou-song depuis les pieds jusqu'à la tête. Des deux frères, celui que j'ai épousé n'est certainement pas le plus beau, car s'il ressemble quelque peu à un homme, il ne laisse pas d'avoir encore plus l'aspect d'un démon [1]. Qu'ai-je à faire de *Trois-pouces*, d'un mari si chétif et si laid ? Triste, languissante, comme je le suis, il faut que je m'attache à Wou-song... On dit qu'il n'est pas encore marié. Oh ! heureux jour, pouvais-je m'attendre à cette bonne fortune.

— « Mon beau-frère, dit-elle à Wou-song d'un air joyeux, combien y a-t-il que vous êtes ici ?

— « Dix jours.

— « Où logez-vous ?

— « A la préfecture.

— « Oh, que vous devez y être mal !

— « Un homme s'arrange toujours bien. D'ailleurs, je n'ai pas à me plaindre ; les soldats de l'hôtel m'apportent tout ce qui m'est nécessaire.

[1] 三分像人。七分似鬼。

— « Des soldats ! mais les gens de cette espèce ne sont guère propres au service. . . . du ménage. Vous n'avez jamais que des potages réchauffés et quels potages encore ! c'est à soulever le cœur, j'imagine. Mon beau-frère, il faut quitter la préfecture et venir demeurer avec nous. Je veux apprêter moi-même tout ce que vous mangerez.

— « Je suis profondément touché de votre accueil.

— « N'aurais-je pas quelque part une petite belle-sœur, d'un caractère agréable, enjoué, que vous seriez heureux de. . .

— « Je ne suis pas encore marié.

— « Mon beau-frère, dit alors Kin-lièn, d'un ton de voix plein de douceur, quel âge avez-vous ?

— « Vingt-cinq ans.

— « Juste, trois années de plus que votre servante. Mon beau-frère, d'où venez-vous maintenant ?

— « Du district de Tsang-tcheou, où j'ai séjourné plus d'un an. Je ne m'attendais pas à rencontrer mon frère dans le Yang-ko.

— « Oh, oh ! ce n'est pas une petite histoire [1]. Après mon mariage, figurez-vous que mon époux m'a rassasiée de. . . morale [2] et le public de mauvaises plaisanteries. Nous nous sommes trouvés dans

[1] 一言難盡。

[2] 喫他忒善了。

l'obligation d'abandonner le district de Tsing-ho. Si j'avais épousé un homme fort, courageux comme mon beau-frère, qui est-ce qui aurait osé prononcer le caractère 不 « non? »

— « Mon frère est un homme qui ne fait rien et qui n'a jamais rien fait que par principe de conscience; il ne ressemble pas à Wou-song, dont la conduite a été si désordonnée.

— « Oh, les jolis contes que vous débitez là, dit Kin-liên en riant; quant à moi, j'ai toujours aimé la gaieté, la vivacité, et je ne puis souffrir ces hommes graves, compassés, qui vous répondent toujours sans branler la tête.

— « Mon frère est très-pacifique; il craindrait de jeter ma belle-sœur dans l'inquiétude et le chagrin. »

Sur ces entrefaites, Wou-ta, revenu du marché, entra dans la chambre. « Ma femme, dit-il à Kin-liên, les provisions sont dans la cuisine; vous pouvez apprêter le dîner.

— « Voyez donc le mal avisé ! s'écria Kin-liên; pendant que mon beau-frère est dans ma chambre, il veut que je descende à la cuisine. »

— « Ma belle-sœur, répondit Wou-song, je vous en supplie, ne faites pas de cérémonies pour moi.

— « Que ne va-t-il prier madame Wang, notre voisine, d'apprêter le dîner. »

Wou-ta obéit. Au bout de quelque temps, madame Wang entra dans la chambre et servit le dîner. . . Kin-liên proposa une santé à Wou-song. . .

Wou-ta se levait à chaque instant pour transvaser le vin, à la grande satisfaction de Kin-lièn, qui souriait et ne bougeait pas de sa place. « Mon beau-frère, continua-t-elle sans plus de façon, pourquoi ne mangez-vous pas du poisson avec votre bœuf; tenez, je vais vous choisir un beau morceau. » Wou-song, comme on l'a dit, avait des principes, une conscience délicate. Il est certain qu'il trouvait les allures de Kin-lièn un peu vives; mais il témoignait des égards à cette jeune femme, parce qu'elle était sa belle-sœur. Au fond, pouvait-il deviner que son frère avait épousé une camériste ?... Kin-lièn, après avoir bu quelques tasses de vin, se mit à considérer Wou-song. Celui-ci n'osait pas soutenir ses regards; il baissait la tête et finit par se lever de table. « Encore quelques tasses, » lui dit Wou-ta. — « Mon frère, c'est assez pour aujourd'hui. Je reviendrai vous voir. »

Wou-ta et Kin-lièn descendirent de la chambre; ils accompagnèrent Wou-song jusqu'à la porte extérieure. « Mon beau-frère, dit Kin-lièn, il faut que vous veniez demeurer avec nous. Autrement, voyez-vous, notre situation est intolérable. On se moque de nous du matin au soir; on nous raille, et moi je ne puis pas souffrir qu'on me raille.

— « Ma femme a raison, dit Wou-ta, venez demeurer avec nous; vous m'apprendrez à défendre mes droits.

— « Très-volontiers, si c'est votre désir, répondit Wou-song; je vais chercher ma valise et demander

au gouverneur la permission de quitter la préfecture.

— « Je compte sur vous, ajouta Kin-lièn. »

. . . .

Voilà donc Wou-song installé dans la maison de son frère, Kin-lièn au comble de la joie. On était alors dans le douzième mois. Depuis plusieurs jours, le vent du nord soufflait avec violence. On apercevait des nuages qui, semblables à des vapeurs rougeâtres, s'étendaient de tous côtés. Pendant une journée, la neige tomba du ciel à gros flocons et, comme le vent continuait à souffler par intervalles, ces flocons tourbillonnaient dans l'air.

Le lendemain, Wou-song, se levant avec le jour, alla marquer les heures de service au poste de la préfecture. Il n'était pas encore de retour à midi. Wou-ta, vivement pressé par Kin-lièn, sortit à son tour pour vendre des gâteaux. Or, la jeune femme, qui ce jour-là avait chargé sa voisine, madame Wang, de lui acheter des provisions, entra, dès qu'elle se vit seule, dans la chambre de son beau-frère et alluma du feu; puis, réfléchissant, elle se dit au fond du cœur : « Décidément, je veux aujourd'hui lui faire quelques avances, quelques agaceries; non, je ne puis croire qu'un tel homme demeure froid et insensible. » Et se plaçant derrière le treillis de la porte, immobile, pensive, mais pleine d'espoir, elle attendit. Lorsqu'elle vit revenir Wou-song, qui foulait aux pieds les flocons de neige, elle souleva le treillis, prit un air souriant et marchant à sa rencontre :

« Mon beau-frère, s'écria-t-elle, comme le froid est vif! Ah, je souffrais pour vous.

— « Je remercie ma belle-sœur de l'intéret qu'elle me porte, répondit Wou-song en entrant et sans souffrir que la jeune femme le débarrassât de son chapeau de feutre, à larges bords, il l'accrocha lui-même à la muraille, après l'avoir secoué pour en faire tomber la neige; il délia sa ceinture, à laquelle pendait un sachet, quitta sa première robe, espèce de casaque en damas vert, dont la forme rappelait le pluvial des bonzes, et sur laquelle figurait un perroquet gris; puis, il penétra dans la chambre.

« Je vous ai attendu debout toute la matinée, mon beau-frère, dit alors Kin-lièn, pourquoi n'êtes-vous pas revenu déjeuner?

— « C'est qu'à la préfecture, répondit Wou-song, une personne de ma connaissance m'a invité à prendre quelque chose. A l'arrivée d'un troisième convive, je me suis retiré par discrétion et j'ai marché, sans m'arrêter, jusqu'ici.

— « En ce cas, mon beau-frère, approchez-vous donc du feu.

— « Bien, bien, dit le major de la garde. » Alors il ôta ses bottines de cuir, changea de bas, mit des pantoufles d'hiver, prit un tabouret et s'assit près du foyer.

Pendant ce temps, la jeune femme avait fermé la première porte au verrou et mis la barre à la seconde; elle apportait du vin, des légumes, des

fruits et préparait la table dans la chambre de Wou-song.

« Où donc est allé mon frère, demanda enfin celui-ci? Comment n'est-il pas rentré?

— « Il sort ainsi tous les jours pour vaquer à ses affaires. Qu'importe, buvons ensemble quelques tasses.

— « Il vaut mieux attendre que mon frère soit de retour.

— « Pourquoi donc, pourquoi donc? on ne peut pas l'attendre, s'écria Kin-lièn, qui servait déjà du vin chaud.

— « Gardez cela pour mon frère, dit Wou-song. »

Kin-lièn n'insista pas davantage; elle prit un tabouret et vint s'asseoir près de Wou-song. A côté d'eux était une table et sur cette table un grand vase plein. Obligée de renoncer au vin chaud, Kin-lièn se rejeta sur le vin froid. Elle emplit une tasse, l'éleva avec la main et regardant fixement son beau-frère : « Videz au moins celle-ci, lui dit-elle. » Il obéit et la vida d'un trait. La rigueur du froid devint un prétexte pour en verser une seconde et Wou-song ne put se dispenser d'en offrir une à son tour. La jeune femme avait accepté avec empressement; bientôt elle trouva moyen de laisser entrevoir sa gorge, qui était blanche comme le lait; elle fit rouler les tresses de ses cheveux, qui l'enveloppaient à demi comme un épais nuage; puis, d'un ton plein de gaieté :

« Il y a de sottes gens qui disent que mon beau-

frère entretient une musicienne dans la rue de l'Est, vis-à-vis l'hôtel du gouverneur. Que faut-il penser de ces propos ?

— « Ma belle-sœur, ne prêtez pas l'oreille aux bavardages du monde. Je ne suis pas un homme de cette espèce.

— « Oh, pure médisance, n'est-ce pas ? mais quand on aime, on ne dit pas tout ce qu'on ressent au fond du cœur.

— « Si vous ne croyez pas à ma sincérité, vous n'avez qu'à interroger mon frère.

— « Lui ! est-ce qu'il sait quelque chose ? S'il se connaissait à ces sortes d'affaires, il ne vendrait pas des gâteaux. Mon beau-frère, buvez encore une tasse. »

Kin-lièn versa successivement trois ou quatre tasses ; mais, comme elle en avait déjà pris plusieurs, les fumées du vin commencèrent à lui troubler les sens. Son agitation était extrême ; alors il lui échappa cent discours hardis, mille propos lascifs. Cependant Wou-song, uniquement attaché à ses devoirs, baissait la tête et demeurait inaccessible au sentiment de la volupté.

Kin-lièn se leva et rapporta bientôt dans un grand vase le vin qu'elle avait fait chauffer ; puis, demandant à son beau-frère s'il n'était pas trop légèrement vêtu pour la température, elle passa les doigts sur ses épaules et sur tout son corps comme pour s'en assurer. La chasteté de Wou-song souffrait beaucoup ; il paraissait triste et ne répondait rien. Alors

Kin-liên, relevant les manches de sa robe, saisit quelque menu bois et se prit à dire : « Mon beau-frère, vous ne savez pas faire le feu. Je vais m'en charger pour vous. . . » Wou-song était décontenancé ; il gardait le silence. Kin-liên s'abandonne à sa passion, qui était ardente comme la flamme. Elle ne voit pas l'embarras de Wou-song ; elle verse encore une tasse, y trempe ses lèvres ; puis, avec ce regard expressif, particulier aux femmes libertines : « Si vous savez aimer, lui dit-elle, vous achèverez ceci. » Wou-song étend la main et prend la tasse, mais c'est pour la renverser par terre et s'écrier : « Ma belle-sœur, vous foulez aux pieds toutes les bienséances. » Puis, il la repousse ; et, la regardant d'un œil sévère, il continue : « Votre beau-frère est un homme qui a des cheveux sur la tête et des dents dans la bouche ; mais il est si grand, si grand qu'il touche à la voûte du ciel. Il n'appartient pas à la race des chiens et des porcs, qui sont dépourvus de raison et ne connaissent ni la justice, ni la pudeur. Ma belle-sœur, gardez-vous d'agir de la sorte. Autrement, quoique mes yeux reconnussent toujours qui vous êtes, mes poings pourraient bien l'oublier. » A ces paroles, Kin-liên devint rouge jusque dans le blanc des yeux. « Je voulais plaisanter, dit-elle, vous interprétez mal les choses et vous calomniez les intentions. » Elle se leva, prit le plateau et descendit dans la cuisine.

Mais tandis que Wou-song, resté seul, sentait accroître son indignation, Wou-ta frappait à la porte,

que sa femme lui ouvrait avec empressement. Il rentre, décharge son fardeau, pénètre dans la cuisine et voit les yeux de Kin-lièn rouges de larmes.

« Encore une altercation et avec qui avez-vous eu des paroles, demanda-t-il ?

— « Tout cela vient de votre faiblesse et de ce que vous ne savez pas vous respecter. On m'insulte.

— « Eh qui donc a osé vous insulter ?

— « Qui ? votre misérable frère. Comme il venait de rentrer, pendant que la neige tombait en abondance, je me suis empressée d'apporter du vin et je l'ai invité à boire ; mais lui, voyant que nous étions seuls, s'est mis à tenir des propos d'amour et a voulu se divertir avec moi.

— « Mon frère n'est pas un homme d'un tel caractère, répartit Wou-ta ; il a toujours été honnête et vertueux. Gardez-vous de répéter tout haut ce que vous venez de dire, car les voisins se moqueraient de vous. »

A ces mots, il quitta sa femme pour se rendre dans la chambre de son frère, auquel il proposa de déjeuner. Wou-song réfléchit quelques minutes ; puis, au lieu de répondre, il ôta ses pantoufles de soie ouatée, remit ses bottines de cuir, attacha sa ceinture autour de ses reins, et, coiffé de son chapeau de feutre à larges bords, il sortit de la maison. Wou-ta eut beau crier : « Où allez-vous, mon frère ? » celui-ci s'éloigna sans proférer une parole.

Alors Wou-ta revint dans la cuisine et interrogea sa femme : « Je l'ai appelé, dit-il, mais, sans ré-

pondre un mot, il a pris le chemin de la préfecture. En vérité, j'ignore la cause de tout ceci.

— « Ô le plus stupide des êtres ! s'écria Kin-lièn, la cause est-elle donc bien difficile à trouver ? Ce vaurien, tout honteux de lui-même, n'ose plus soutenir vos regards. Enfin, puisqu'il est parti, je m'oppose, pour ma part, à ce qu'il revienne dans notre maison.

— « Mais s'il va demeurer ailleurs, chacun parlera de nous.

— « Homme absurde, démon affamé ! s'il m'avait séduite, ne parlerait-on pas davantage ? Rappelez-le, si vous voulez ; quant à moi, je ne puis souffrir un pareil homme. Au surplus, donnez-moi un acte de divorce ; vous vivrez seul avec lui ? »

Le mari ne trouvait plus rien à répondre et Kin-lièn continuait à l'exciter contre Wou-song. « On dirait partout, répétait-elle, que nous sommes entretenus par votre frère, le major de la garde, tandis que c'est lui qui nous gruge. Remerciez le Ciel et la Terre de son départ. »

Sur ces entrefaites, Wou-song, accompagné d'un soldat de la préfecture, revint pour chercher ses valises et sortit de la maison tout aussitôt. Wou-ta courut après lui et se mit à crier : « Mon frère, mon frère, pourquoi nous quittez-vous ?

— « Ah ! cessez de m'interroger, répondit Wou-song ; si je parlais, je briserais l'écran que vous avez devant les yeux. Il vaut mieux que je me retire. »

. . . .

Or, on raconte que le gouverneur du district se trouvait en possession de sa charge depuis plus de deux ans et demi. Comme il était grand concussionnaire[1] et avait reçu beaucoup d'or et d'argent, à titre de cadeaux, il désirait en envoyer une partie à ses parents, dans la capitale de l'Est. Il fit appeler Wou-song au tribunal et lui dit : « J'ai un de mes proches qui habite la ville de Tong-king. Je voudrais lui faire parvenir une caisse avec une lettre ; mais les routes sont dangereuses ; il faudrait pour une telle commission un homme sûr et d'un courage à

[1] J'ignore si le *Choui-hou-tchouen* est un fidèle tableau de la vie chinoise, à la fin de la dynastie des Song ; mais il est une chose que Chi-naï-ngan ne manque jamais de signaler, c'est la corruption des magistrats. Quelques pages plus loin, il attaque encore la magistrature, dans ce portrait qu'il fait de Si-men-khing.

« Le lecteur dira : Quel était donc cet homme que Kin-lièn regardait furtivement à travers le treillis de la porte ? Comment se nommait-il, où demeurait-il ?

— « Eh bien, c'était un habitant du district de Yang-ko, homme d'une grande opulence, mais livré à tous les plaisirs. Une spéculation heureuse l'avait conduit à la fortune ; il avait ouvert une immense pharmacie dans le district. Vivant dans le libertinage depuis son extrême jeunesse, il excellait à jouer du bâton et passait pour un des plus habiles escrimeurs de son temps. *Naguère encore un crime lui ayant occasionné des démêlés avec la justice, il avait arrangé l'affaire à force d'argent, car il était parvenu à corrompre les témoins d'abord, puis les employés du tribunal, puis le greffier, enfin le juge lui-même.* Les habitants du district cédaient toujours quelque chose à un homme qui s'était montré si habile et avait gagné tant d'argent. Comme il avait la réputation d'être le premier commerçant de la ville, on l'avait appelé du titre honorifique de *Ta-lang* « seigneur ; » puis, lorsque son crédit et ses richesses eurent pris un nouveau développement, on en était venu à lui donner un titre plus honorifique encore, on l'appelait *Ta-kouan-jîn* « grand maître. »

toute épreuve. Parlez-moi avec franchise ; seriez-vous disposé à faire pour moi le voyage de la capitale, sans redouter la fatigue ni les périls?

— « Je vous dois une grande reconnaissance, répondit Wou-song ; vous êtes mon protecteur. Vous m'avez élevé au poste que j'occupe, comment oserais-je refuser? Puisque je reçois un témoignage si honorable de votre confiance, vos ordres seront exécutés sans retard. Dès demain, je prends des informations sur mon voyage. » Le gouverneur, transporté de joie, lui versa trois tasses de vin.

Mais nous ne sommes pas à la fin de l'histoire. On raconte que Wou-song, après avoir accepté la proposition du gouverneur, redescendit dans le poste et remit quelques taels d'argent à un soldat, auquel il ordonna d'acheter des provisions de bouche ; puis, se dirigeant avec lui vers la rue des Améthystes, il arriva tout droit à la maison de Wou-ta. Justement celui-ci venait de rentrer. . .

Le temps n'avait pas entièrement calmé la passion de la jeune femme. Voyant que Wou-song apportait des provisions de toute espèce, Kin-lièn, réfléchissant, se dit au fond du cœur : « Est-ce que par hasard ce vaurien penserait à moi maintenant? Oui, je n'en doute plus, le voilà qui revient ! mais c'est un homme calme ; il ne voudra pas employer la violence. Oh ! il faut que je l'amène tout doucement à une conversation particulière. » Elle monta dans sa chambre, égalisa le fard sur ses deux joues, ajusta de nouveau les nœuds de son épaisse cheve-

lure et quitta la robe qu'elle portait pour en mettre une autre d'une grande beauté. Alors seulement elle redescendit et saluant son beau-frère : « En vérité, lui dit-elle d'un air souriant, je ne sais ce qui vous amène ici. Que de moments se sont écoulés depuis que je ne vous ai vu et sans que je puisse comprendre la cause d'un pareil éloignement ! Chaque jour je disais à votre frère : « Allez donc à la « préfecture ; causez avec le major ; tâchez de le ra« mener, » mais chaque jour il répondait que cela n'était pas nécessaire. Enfin, je me réjouis de votre retour, mais pourquoi prodiguer de l'argent sans motif ?

— « J'aurais à vous entretenir, répondit Wou-song ; je suis venu tout exprès pour donner quelques avis à mon frère et à ma belle-sœur.

— « Puisqu'il en est ainsi, allons nous asseoir, répliqua Kin-liên. » Ils montèrent tous trois dans la chambre. Wou-song céda les places d'honneur ; il prit un tabouret et s'assit au milieu de la table, où des mets furent bientôt servis par le soldat qui les avait préparés. Kin-liên ne songeait qu'à lancer des œillades amoureuses à Wou-song ; Wou-song ne songeait qu'à bien boire. Aussi ne fut-ce qu'après avoir fait remplir cinq fois les tasses que, se tournant vers son frère, il lui adressa ces paroles :

— « Mon frère aîné, salut. Aujourd'hui le gouverneur me confie une mission honorable et je vous annonce que dès demain je me mets en route pour la capitale de l'Est ; mais avant de partir, j'ai voulu causer un instant avec vous. . . »

Après avoir adressé quelques conseils à son frère, Wou-song remplit de nouveau sa tasse; et, se plaçant vis-à-vis de Kin-lièn, il continua ainsi : « Ma belle-sœur est une personne d'un sens délicat et pur; on n'a pas besoin de lui faire de longues recommandations. Je compte entièrement sur elle pour soutenir et défendre au besoin son époux; elle sait d'ailleurs qu'il est animé des plus nobles sentiments. Ma belle-sœur, si vous tenez votre maison comme elle doit l'être, pourquoi mon frère serait-il inquiété? Vous connaissez cette maxime des anciens : « Quand « l'enclos est bien fermé, les chiens n'y pénètrent « pas. »

A ces mots, la jeune femme devint rouge jusqu'au fond des oreilles; elle fixe les yeux sur Wou-ta et s'écrie avec l'accent de la colère : « Ô être stupide, immonde, si comme vous j'appartenais au sexe qui ne porte pas d'aiguilles sur la tête, y aurait-il quelque part un homme assez hardi pour oser m'outrager? Oh, c'est que je ne suis pas du caractère de ces femmes méticuleuses et semblables à la tortue, qui n'ose sortir de sa coquille. Depuis mon mariage, l'enclos n'est-il pas soigneusement fermé? Où voyez-vous que les chiens aient pu faire un trou à la haie? Allez, soyez tranquille; que l'on vous adresse un mot injurieux, et je jette une tuile à la tête du premier qui s'en avisera. »

Wou-song se prit à sourire. « Que ma belle-sœur défende aussi vaillamment les droits de mon frère, ajouta-t-il, je le souhaite et tout sera pour le mieux. »

. . . Après la vigoureuse sortie de Kin-lièn contre son mari, les deux frères burent encore quelques tasses ; puis, Wou-song salua pour prendre congé. Wou-ta, la voix altérée par des pleurs, l'accompagna jusqu'à la porte, en le suppliant de revenir le trouver, aussitôt qu'il serait de retour. Wou-song, qui vit ses yeux pleins de larmes, le pria de renoncer pour ce jour-là au commerce et promit de lui envoyer toutes les provisions nécessaires. Enfin, au moment de s'éloigner, il répéta de nouveau : « Mon frère, souvenez-vous bien de mes conseils ; » puis il alla terminer ses derniers préparatifs et se mit en route dans une voiture que le gouverneur avait fait disposer pour lui.

(La suite au prochain numéro.)

LA FARÉSIADE,

OU

COMMENCEMENT DE LA DYNASTIE DES BENI-HAFSS;

TROISIÈME EXTRAIT

TRADUIT EN FRANÇAIS ET ACCOMPAGNÉ DE NOTES,

PAR M. CHERBONNEAU.

OBSERVATIONS.

L'histoire de Constantine, distraite du royaume de Tunis, dans lequel elle était enclavée pendant les VIe, VIIe et VIIIe

siècles de l'hégire, apportait des matériaux trop importants à la science et à l'histoire politique du monde, pour ne pas mériter une sérieuse attention. C'est ce qu'El-Khatib-ben-Konfoud sut comprendre. Il nous a laissé un livre qui traite spécialement la question berbère, de 515 à 805, et dont je soumets un troisième extrait à nos lecteurs.

Le plaisir qu'on éprouve à étudier un pays va toujours croissant et vous rend ambitieux. Entraîné par la curiosité d'abord, et puis par le besoin de compléter la monographie de Constantine, j'ai pris à tâche de réunir autant que possible les manuscrits arabes qui formeront la chaîne des siècles à partir de l'invasion musulmane. Le résultat de ma persévérance a été de grouper autour de moi une quinzaine de volumes, la plupart inconnus en Europe.

J'aurais ignoré beaucoup de faits et méconnu des hommes célèbres du Magreb, si mon savant ami le capitaine de Neveu ne s'était pas empressé de me communiquer son exemplaire du *Tekmilet-ed-Dibadj*.

TEXTE ARABE.

(Suite.)

وولّى الامير ابو يحيى زكرياء بن اللحيانى من حفدة ابى محمد عبد الواحد بن الشيخ المقدس ابى حفص ورد من الحجاز واقام بطرابلس ثم تحرك الى الحضرة وشيخ دولته الشيخ ابو عبد الله محمد المزيودى (voyez la note 4) فتقدم بين يديه حتى حان [1] المدينة وقبض على الامير خالد وقتل ثم دخل الامير يحيى بن اللحيانى وبويع مبايعته

[1] Variante dans un autre manuscrit, حاز.

العامة فى شهر رجب من عام احد عشر وسبعماية ثم
رجع بعد اداء حجة الفريضة وكانت له مشاركة فى العلم
فرتب الاحوال بمقتضى نظره ووسع بالاحسان وانتشر
شكره واستمرّ نشره (voyez la note 5) فى مدة تقرب من سبع
سنين وكتب (voyez la note 6) له ابو محمد عبد الله التجانى
وابن الخباز وغيرهما ولازم الراحة بالاقامة ثم دخل عليه
مَن صرف الله الامر اليه وهو الامير الشهير الكبير ابو
يحيى بن ابى بكر بن الامير المرحوم ابى زكرياء بن الامير
ابى اسحاق بن الامير ابى زكرياء بن الملك ابى محمد عبد
الواحد بن الشيخ ابى حفص دخل تونس فى شهر شعبان
من عام سبعة عشر وسبعماية وكانت حركته من قسنطينة
مسقط راسه وموضع تربيته وقراءته وانسه وخرج الامير
زكرياء بن اللحيانى فارّا من تونس مغتنما نجاة نفسه واقام
السلطان رحمه الله بتونس سبعة ايام ثم وقع اختلاف
بين الاعراب فرجع الامير ابو يحيى بن ابى بكر الى بلده
قسنطينة وجدّد بها حركة وقوّى جيشه ورحل فى
وقت تخيره له مَن له علم بالاختيارات (1) وارتقبه له مدة
اشهر وقلعت اجفانه فى ذالك الوقت من مرسَى القُل وكرّ
راجعا الى افريقية وابن اللحيانى بتونس ففرّ بين يديه

[1] Var. الاختبارات.

يطلب نجاة نفسه ودخل امير المومنين المتوكل على الله
ابو يحيى ابو بكر بن الامراء الراشدين الحضرة فى يوم
الاربعا سابع شهر ربيع الاخر عام ثمانية عشر وسبعماية
وجددت له البيعة فى هذا اليوم ولازم الاقامة بها الا فى
ايام منازعته مع ابن ابى عمران وفى ايام خروجه مع العبد
الوادى المدة الطويلة التى تزيد على عشر سنين والابن
اللحيانى فى بعض اوايل المدة منازعة ايضا وما انقضت
لامير المومنين مع العبد الوادى مغربة معركة له او عليه
الا زاد فخرا وزعامة وصيتا واعطافا [1] على مذنب باساءة قول
او فعل ام اعانة لعدو ۞ وله فى وقايعه اشعار عظيمة [2] ۞
وكان رحمه الله جميل الصورة كامل القد شجاعا مهابا
محسنا معتقدا فى الفقهاء والصالحين وكان اشد الملوك
حياء واكبرهم همة وكان محبوبا عند الخاصة والعامة وكان
لا يكافى مَن عمل معه سوء الا بالخير ۞ حدثنى الشيخ
الطالب ابو عبد الله الهسكورى انه ورد عليه فلان الذى
نزع له ثيابه فى بعض توليياته على قدمه من نطحة كبيرة
لم ينج فيها راكب الا من كان متاخرا عنه وكان ابقا له
السراويل خاصة قال فافاض عليه الاحسان وسكن نفسه

[1] Var. وغظاء.

[2] Var. معلومة.

بكلام تعجب منه كل الناس وانصرف على الخير والامان فقال للرجل بعض شيوخ زمانه حرمانك ابقاء السراويل ولو نزعته لكافاك باكثر وهذه من غرايب الملوك ۞ وفى هذه التولية ورد على قسنطينة فخرج اليه اهلها باكيين راغبين ان يقبل منهم جميع ما على ملكهم فشكرهم ودعا لهم واقام بها مدة الحصار وهى ستة اشهر ودخل العبد الواديون تونس واقاموا بها بعض ايام واشتد الحصار على اهل قسنطينة واراد امير المومنين الانفصال عنها الى غيرها فالتزم اهل البلد المدافعة وطلبوا منه راحته فاقام بالبلد وهو لا يسأل عن شىء ولا يطلب فى شىء ولا يظهر الا [1] اذا خرج الى السلام الذى بمقربة من باب الوادى لينظر فى قتالهم واشتد يوما الامر حتى تعلق المحاصرون بالاصوار وفرغ الحجر الذى يضرب به لانه عدمهم [2] فكان الشيخ خلف الله بن الحسن بن القنفذ يقول مَن ياتى بحجر فله درهم واجتمع الحجر بالثمن الكثير والسلطان يسمعه ويثنى عليه ثم انفصل الحصار واقام السلطان حركة جديدة وخرج بها فى الاقليم ۞ ومن محامد احواله ان الرضاعة التى ارضعته كانت يتوسل بها فى بعض الحوايج

[1] Un des manuscrits ne donne point الا.

[2] Var. عدتهم.

فاذا ارادت حاجة كشفت عن ثديها وجعلته فى كفها
ودخلت عليه فكان اذا رءاها غض بصره وقال اقضوا
حاجتها وكان رحمه الله تعلى اذا وقع بصره على مسجون
اطلق فى الحين وكان معلمه الذى علمه القرءان قاضى
بلدنا الشيخ الفقيه ابو على عمر الجبايلى وكان حفيذه ابن
ابنه اذا سافر الى تونس ودخل يسلم على السلطان [1]
السوط الذى كان يضرب به الخليفة زمان التعليم على كتفه
الايمن ظاهرا فاذا رءاه احسن اليه وقضا حوايجه ۞
ومن صدقاته المؤيدة تحبيسه الربع المعتمر على الجامعين
الاعظمين بقسنطينة وكان رحمه الله اذا اتهم احدا
بواصلته لعدوه تحفظ منه وعافاه من عقوبته ۞ حكى
الفقيه الطبيب ابو على حسن المراكشى الحكيم ببلدنا قال
دخلت عليه بالدكان وهو رياضه الذى بظاهر قسنطينة
فوجدته بجراحة فاحشة اصابته فى قتاله مع العبد
الوادى [2] وبازائه الفقيه الطبيب ابن حمزة وولده القايد
ابو عبد الله الحكيم وقد افزعهم ما رأوه من الجراحات فقال
لهم السلطان الامر قريب فيها فانّ سيدى يعقوب بن
عمران وعدنى انى نموت (اموت) على فراش العافية وهذا

[1] Var. يرفع السوط.
[2] Var. العبد الواديين.

الرجل والد جدى للام يوسف بن يعقوب الملارى ذكر له ذلك يوم مبايعته على ما ياتى ذكره ان شاء الله تعلى قال الحكيم فلما افترق المجلس وجه الىّ وحدى وقال لا شك ان ابن اندارس هو ابن سينا زمانه وابن حمزة امير دارنا فاذا اشار ابن اندارس بشىء فتامله فانى اتهمته بموالاته لابن اللحيانى وكان ابن اندارس هذا اذا دخل على السلطان رحمه الله قرب له بيده مخدة من مخايد سريره اكراما للعلم وبويع البيعة الاولى بقسنطينة بعد وفاة اخيه ابى البقا خالد وذلك فى سنة احدى عشر وسبعماية وسنه نحو العشرين سنة وملك بجاية بعد ان تمنع (1) بها ابن خلوف الصنهاجى وحاول السلطان امره بنفيه لابن عمر فى الظاهر الذى كان يخشى منه ابن خلوف واخذ وقتل وجدد السلطان رحمه الله رسوم الملك واقام اعمدته واحضر بمجلس بيعته بقسنطينة الفقهاء والصلحاء وكان المدبر لامره اول حاجب من حجابه الفقيه الرئيس ابو عبد الرحمن يعقوب بن عمر ووضع يده عليه فى ذلك اليوم والد جدّى للام يعقوب بن عمران البويوسفى نزيل طارة وقال له تطول مدتك ان شاء الله وتكون وفاتك على سرير العافية

[1] Var. تمنع.

فسر الملك بذلك سرورا عظيما وطلب منه ان يختار له لقبا من القاب الخلافة بعد ان كتب منها عددا فلما قراه الشيخ اختار له منها المتوكل على الله فتسمّا به وامر لمن تبعه من الفقراء بالف دينار دراهم فقبضها احد اولاد الشيخ وكتم ذلك عن الشيخ فقال لهم الشيخ بعد خروجهم ما هذا الشرك الذى معنا فى الطريق فاخبره الولد فامره بردها وقال له قل لابن عمى هى ضيافة من الفقراء اليكم وكان هذا الشيخ اذا استاذن الدخول عليه تهيا السلطان لملاقاته بالتنطهر (1) كالتهيى للصلاة وكان لا يرد له ولا لاولاده (2) البتة وكان يكتب لمن خلف بعد وفاته يطلبه فى الدعاء له عند قبره وكتبه فى ذلك عندى الآن وكان السلطان رحمه الله يسأل عن اهل قسنطينة بالعين والاسم ويسال عن احوالهم ويحلف (3) عند لقائهم له او احد منهم ألّا ينزل عن مركوبه اكراما له ۞ وكان يرتب الامور ويعرف كل مهمة الى اربابها وينزل كل منزلة منزلتها وكان لا يولى قاضيا حتى يشهد فيه بالخير من يوثق بدينه وكان لا يكتب لاحد

[1] Var. بالطهر.
[2] Var. حاجة البتة.
[3] Var. لبعضهم.

كتاب الا بعد استقرار حضرته وحاجبه هو المولى (1) لاموره ولذلك تعددت قواده وحجابه واول حجابه الفقيه ابو عمرو واخر حجابه الشيخ الرئيس ابو محمد عبد الله بن الشيخ ابى العباس احمد بن تافراجين التينملى من رتبة الوزارة وبينهما نحو اثنا عشر حاجبا وانتقل الشيخ ابو محمد رحمه الله من رتبة الوزارة الى رتبة الحجابة فى سنة اربع واربعين وسبعماية التى توفى فيها القايد ابو عبد الله بن الحكيم وكان هو الحاجب بعد القيادة وبعد حجابة الفقيه بن عبد العزيز الحاجب الفقيه المرحوم ابى عبد الله محمد بن سيد الناس وهو الذى قتل بسبب ما اجترم واساء بلسانه واحرقته العامة بالنار ولم تعد على يده اليمنى فى وجه وتردّ الى النار مرارا وهى على حالها وهذا خبر صحيح واول بالصدقة او بكتب ما فيه قربة والله اعلم وكان عند السلطان صدر من الكتاب كابن ابى الفضل وابن القباب وابن عمر وابن الحاجب ۞ ومن ترتيب امير المومنين قدس الله روحه انه جعل ولده الامير ابا زكرياء ببجاية وولده الاعز عليه الامير الفاضل الكامل ابا عبد الله محمد بقسنطينة وولده الفضل ببونة وولده ابا العباس بقفصة وولده خالد بالمهدية وولده ابا فارس بسوسة

[1] Var. الموالى.

ورتب معهم ارباب الدول ومن يركن اليه من القواد
وكان الامير المرحوم ابو عبد الله هذا معروف بالذكى
والفطنة والادراك والعلم والحيا والكرم والجود والرياسة
ووجازة النظم وجودة الخط وحسن المجلس ونزاهة
النفس وسرارة........وارتفاع القد وضبط الامور وترتيب
العبيد والقواد واقامة الاحوال حتى كانها دولة مستقلة
ومولده بقسنطينة وبها قرا ونشا وتعرف واراد مرة زيارة
والده امير المومنين بتونس فخرج فى محلته الكاملة سنة
اربع وثلاثين وسبعماية وتوجه الى الحضرة العلية مواجها
وكتب السلطان يرد عليه فى كل يوم بالرجوع فابا ان
يرجع وجدّ (ووجد) فى نفسه النملية (العلية) سببا
لذلك فزاد الى الحضرة حتى نزل بخارجها وطلب الاذن
فى الدخول فاذن له فى الدخول وحده بعد التردد فى
رجوعه فدخل وقبل الارض وبكا والسلطان يقول له كيف
انت يا محمد كيف حالك يا محمد ثم امر بدخول مَن
معه من وجوه من صحبه فدخل القايد نبيل اولا ثم
دخل الفقهاء الثلاثة القاضى ابو على حسن بن ابى القاسم
بن باديس والشيخ ابو على حسن بن خلف الله بن
القنفذ والفقيه الطبيب ابو على حسن بن على المراكشى
الحكيم وسال كل واحد عن حاله ثم دخل الكاتب الشهير

ابو اسحاق ابراهيم بن الحجاج الاندلسى الغرناطى ثم دخل
بقية القواد والخواص ووجوه الفرسان والامير ابو عبد الله
لم يجلس وهو الذى يعرف بمن لم يعرفه للخليفة ثم بعد
انس المجلس امر بالنزول ثم قام الخليفة ووضع يده على
كتف ولده ودخل به الى مجلس أخر حتى اختص
بالانس الجميل وحده ثم وجه لحاجبه الفقيه بن عبد
العزيز وقال له طالع محمد فيما يعرض له عندنا واكتب
بتوقيعه فكانت الاحوال كلها تصدر عن الامير ابى عبد
الله مدة اقامته بتونس بواسطة الحاجب بن عبد العزيز
من غير مشاورة للخليفة الا فى زمام النفقة لمن جاء لمحبته
فطلبه الخليفة ولما وقف عليه ضاعف جميع ما فيه فمن
عين له دينار زاده اخر كذلك الى أخره وتمتع الامير ابو
عبد الله بالمقام العلى مدة ورجع مسرورا الى بلده
قسنطينة بغنيمة الرضا والقبول فزاد فى بلده ظهورا وزاد
اهل البلد مدة خمس سنين سرورا ثم نفدت المعارف
بفقده واظلمت قسنطينة من بعده فتوفى بمرض اصابه
فقد شهوة الطعام سنة تسع وثلاثين وسبعماية وسنه
يقرب من ثلاثين سنة وغير كل من فى البلد ثوبه حزنا
عليه وكان عنده رجل يضحكه فتجرد من ثيابه ونزل فى
خابية الصباغ حتى غير جسده من قرنه الى قدميه

وطلع الى القصبة فاطرد ۞ وترك رحمه الله سبعة من الذكور واتصل كل واحد منهم بميراثه منه مما كان مختصا به بقسمة الخطيب والدى رحمه الله.....واما المودع فترك المال فى اقامة الحال ويذكر انه كان فيه ثلاثون الفا وتوجه ولده امير المومنين ابو العباس احمد الى جده الخليفة فطلب منه الانعام بقسنطينة له ولاخوته الستة وسنه يوميذ احد عشر سنة فرحب به ودعا له واسعفه بمطلوبه ولم يرَ من حفذايه غيره والخليفة يتفقد الاحوال ويسال المزوار مربّى الاولاد عن المال؛ الى ان توفى رحمه الله تعلى فى شهر رجب من سنة سبع واربعين وسبعماية ۞ وحكايته فى ذلك مشهورة وهى انه كان فى نزهة فى رياضه الكبير متمتعا براحته فيه مدة طويلة فادخل عليه رسم روٴية هلال رجب من سنة سبع واربعين على عادة قضاة الحضرة فى ذلك والقاضى بها يوميذ شارح كتاب ابن الحاجب الفقيه ابو عبد الله بن عبد السلام الهوارى فلما قراه قال لا اله الا الله دخل رجب وكرر ذلك مرارا ثم قام وتكرم واخلص لله تعلى بالتوبة واخبر من معه انه شهر وفاته ولا اعلم ذلك من الشيخ الذى وضع يده عليه يوم مبايعته ام من غيره ثم ركب واخترق الاسواق وكشف عن وجهه وكان قليل الظهور وتصدق بالمال الجزيل ثم

رجع الى القصبة ولم تظهر به زيادة ثم حكّ فى كتفه
بعد يومين واستدعا احد اخواته لتنظر ما بكتفه
فنظرته فوجدت حبة صغيرة ثم زادت حمرتها واخذته
الحمى بسببها وهو فى ذلك يامر بمهمات وشان تجهيز وتوفى
فى الشهر المذكور وولى ولده الامير ابو حفص عمر بن
امير المومنين ابو يحيى بن ابى زكرياء بن الامراء
الراشدين ۞

TRADUCTION.

GOUVERNEMENT D'ABOU-YAHIA-ZAKARIA-BEN-EL-LAHIANI.

L'émir Abou-Yahia-Zakaria, fils d'El-Lahiani (1) et descendant direct d'Abou-Mohammed-Abd-el-Ouahed, qui était fils du vénérable cheikh Abou-Hafss, monta sur le trône. Il fut salué khalife par une acclamation unanime (2), au mois de redjeb, l'an 711 (de J. C. 1311). A son retour du Hedjaz, où il venait d'accomplir le saint pèlerinage, il s'était fixé pendant quelque temps à Tripoli. Il quitta cette ville pour se rendre à Tunis (3); son premier ministre (*cheikh daulet-ho*) fut le cheikh Abou-Mohammed-el-Mezdouri (4). Il le maintint dans ses fonctions jusqu'au moment où l'émir Khaled fut pris et tué dans la capitale de l'Ifrikia.

L'émir Abou-Yahia-Zakaria était un homme lettré. Il sut, pendant une période d'environ neuf ans, se faire une juste réputation de bienfaisance et d'habileté dans l'administration (5). Il fut secondé (6) par Abou-Mohammed-abd-Allah-et-Tidjâni, Ibn-el-Khabbaz, et d'autres personnages non moins illustres. Bientôt son règne paisible fut troublé par l'entrée à Tunis du glorieux prince qu'il avait plu au Seigneur d'investir de l'autorité et de la force. Ce prince était Abou-Zakaria, fils de l'émir Abou-Ishak, fils de l'émir Abou-Zakaria, fils du roi Abou-Mohammed-abd-el-Ouahed, fils du cheikh Abou-Hafss. Constantine était sa patrie. Il y avait été élevé et y avait fait ses études : aussi cette ville devint-elle sa résidence favorite. Lorsqu'il fit son entrée triomphale dans Tunis, au mois de chaabân de l'année 717 (de J. C. 1317) (7), l'émir Zakaria-ben-el-Lahiani quitta la capitale et chercha son salut dans la fuite. Mais le vainqueur n'eut pas lui-même le bonheur d'y rester plus de sept jours. Une révolte des Arabes le força de retourner à Constantine, où il ne s'occupa qu'à lever des troupes et à préparer une nouvelle expédition contre Tunis. Les astres furent consultés par un savant astrologue qui, d'après ses calculs, fixa le départ à quelques mois de là. Lorsque le moment fut arrivé, la flotte, qui était à l'ancre dans le port de Collo القلّ, cingla vers l'Ifrikia. Ben-el-Lahiâni, que les chances de la guerre avaient ramené à Tunis, se sauva à la première nouvelle de l'approche de l'émir, sans attendre le combat.

GOUVERNEMENT D'ABOU-YAHIA-ABOU-BECR, SURNOMMÉ EL-MOTEWAKKEL-ÂLA-ALLAH.

Ce fut un mercredi, le 7 de rebi second, l'an 718 (de J. C. 1318), que Abou-Yahia-abou-Becr, le noble descendant des princes orthodoxes, surnommé *El-Motewakkel-âla-Allah*, fit son entrée triomphale dans le capitale des Beni-Hafss. Ce jour-là, on renouvela pour lui la cérémonie de l'investiture. Tunis devint sa résidence; il n'en sortit que pour aller défendre ses états contre Ibn-abou-Amrân, et pour lutter pendant plus de dix années contre El-abd-el-Ouâdi (8). Avant cette époque, il avait eu déjà une lutte à soutenir. Quoi qu'il en soit, heureux ou malheureux, pas un des combats qu'il livra à El-abd-el-Ouâdi ne se termina sans qu'il ajoutât un nouveau fleuron à sa gloire et qu'il affermît sa renommée. Il trouva toujours dans son cœur de la pitié pour ceux qui l'avaient offensé en action ou en paroles, et le pardon pour ses ennemis.

On a de lui des poésies remarquables, qu'il composa dans ses jours de mauvaise fortune.

C'était un homme d'un beau physique, à la taille bien proportionnée, plein de courage, et vénéré autant pour ses bonnes œuvres que pour son zèle à s'entourer de magistrats éclairés et d'hommes d'une piété reconnue. Nul prince avant lui n'avait été aussi modeste et en même temps aussi magnanime. Chéri des grands, chéri du peuple, on le vit plus d'une fois récompenser ceux qui lui avaient fait du mal.

Voici une anecdote que je tiens de la bouche du savant docteur Abou-abd-Allah-el-Heskouri (et non *El-Beskouri*, comme d'autres manuscrits le disent). Dans une déroute désastreuse où les gens de l'arrière-garde avaient seuls pu conserver leurs chevaux, l'émir fut forcé de se sauver à pied. Un individu s'élança sur lui, lui arracha ses habits et ne lui laissa que son seroual (culotte large). Vint le jour où tous deux se rencontrèrent face à face, mais dans une situation bien différente. L'homme ne savait plus que devenir, tant son âme était troublée. L'émir s'efforça de le rassurer. Il le traita avec égards, et ne laissa pas de lui prouver, par des paroles empreintes d'une douceur incroyable, qu'il lui pardonnait l'injure d'autrefois. Il alla même jusqu'à lui faire accepter des présents. On rapporte qu'un vieillard, témoin de cette scène, accosta l'individu et lui dit : « Que ne lui as-tu pris sa culotte ? ta récompense serait double. » Cet acte est un des traits singuliers de la clémence des rois.

Après le désastre dont nous avons parlé plus haut, lorsque Abou-Yahia revenait à Constantine à pied, les habitants se portèrent à sa rencontre, et, touchés jusqu'aux larmes de sa misère, le supplièrent d'accepter tout ce qu'ils possédaient. Mais il les remercia du fond de son cœur. Dans cet intervalle, les Abd-el-Ouâdi devenus maîtres de Tunis, s'y maintinrent quelque temps et mirent le siége devant Constantine, dernier refuge de l'émir. Le siége dura six mois. Abou-Yahia ayant déclaré qu'il sortirait de la

ville et irait chercher son salut dans une autre, ses compatriotes, résolus à faire une résistance désespérée, le conjurèrent de rester tranquille au milieu d'eux. En effet, comme s'il eût été indifférent à la lutte, il demeura dans la plus complète inaction, ne s'inquiétant pas même des opérations de la défense; il ne sortait de son palais que lorsqu'il se rendait au sélâm السلام (9), qui est situé à côté de Bab-el-Ouâdi (la porte de la rivière) (10), pour voir le combat. Un jour l'attaque fut si vigoureuse, que les assiégeants se suspendaient déjà aux remparts avec leurs mains. La provision de pierres qui servaient de projectiles était épuisée. Le cheikh Khalf-Allah-ben-el-Haçan-ben-el-Konfoud vit le danger. « Des pierres, s'écria-t-il! apportez des pierres! un dirhem pour une pierre! » En moins d'un instant, une somme considérable fut distribuée. Le sultan avait entendu cet appel généreux; il félicita le cheikh. Bientôt après il fit lui-même une sortie à la tête des troupes et repoussa l'ennemi jusqu'aux frontières de la province.

On peut citer plusieurs faits à la louange de ce prince. Sa nourrice fut appelée à intercéder auprès de lui en mainte circonstance. Quand elle voulait obtenir une grâce, elle entrait dans sa chambre tenant en main un de ses seins nu. A cette vue, le prince baissait les yeux et disait : « Qu'on fasse ce qu'elle demande. »

Toutes les fois que Abou-Yahia apercevait un

homme en prison, il le faisait mettre en liberté sur-le-champ.

Il avait eu pour professeur un cadi de notre ville (*Constantine*), le docte cheikh Abou-Ali-Omar-el-Djebaïli (11). C'est auprès de lui qu'il avait appris le Koran. Lorsque son petit-fils Aboul-Abbas-Ahmed vint le voir à Tunis et se présenta au palais pour lui rendre hommage, il portait en évidence sur son épaule droite le martinet avec lequel le khalife avait été corrigé au temps de ses premières études.

La vue de cet objet réveilla dans le cœur de celui-ci des souvenirs si émouvants, qu'il ordonna immédiatement qu'on accomplît les désirs du jeune prince.

S'il est une charité qui honore Abou-Yahia, c'est d'avoir consacré comme *habous* (12) aux deux principales mosquées de Constantine (13) le quart des dons pieux légués en faveur de la Mekke et de Médine.

Aussitôt que le sultan soupçonnait un homme de complicité avec un ennemi de sa personne, au lieu de le laisser exposé à la persécution, il lui faisait un rempart de sa clémence.

Nous tenons l'anecdote et les remarques suivantes de Abou-Ali-Haçan-el-Merrâkechi, savant médecin de notre ville. Un jour, dit-il, j'allai faire une visite au sultan. Je le trouvai étendu sur son *doukkan*, qui était situé en dehors de la ville et lui servait de lieu de repos. Il était extrêmement affaibli par une bles-

sure grave qu'il avait reçue dans un combat contre Abd-el-Ouâdi. Près de lui se tenaient le docte médecin Ibn-Hamza et son fils le caïd Abou-abd-Allah-el-Hakim. On lisait sur leurs visages le chagrin mêlé d'effroi que leur avait causée l'inspection de cette plaie horrible. Le sultan prit la parole et leur dit : « Je ne survivrai pas longtemps à cette souffrance. D'ailleurs Sidi Yacoub-ben-Amrân m'a promis que je mourrais de ma belle mort. »

Ce Yacoub-ben-Amrân n'est autre que le père de mon aïeul maternel Youcef-ben-Yakoub-el-Melâri الملارى ; il est certain qu'il fit cette prédiction au sultan, le jour de son avénement, comme on le verra plus loin.

Mais revenons au récit du médecin Abou-Ali-Haçan-el-Merrâkechi. Dès que les assistants se furent retirés, ajouta-t-il, nous restâmes seuls le sultan et moi. Il me dit : « Ibn-Endâress est sans contredit l'Avicenne ابن سينا, de son siècle, et Ibn-Hamza l'émir de notre maison. Mais toutes les fois que Ibn-Endâress me prescrira quelque remède, fais-moi le plaisir de l'examiner avec soin, parce que je le soupçonne d'être encore tout dévoué à Ibn-el-Lahiâni. »

Cependant, chaque fois que le célèbre médecin entrait dans l'appartement du sultan, celui-ci lui offrait un coussin de son *serir* (sopha), afin de rendre hommage à la science.

Abou-Yahia fut proclamé souverain la première fois à Constantine, après la mort de son frère Abou-

el-Baka-Khaled, en l'année 711 (de J. C. 1311). Il avait alors vingt ans.

Bougie avait pour gouverneur, à cette époque, Ibn-Khallouf-es-Sanhadji. Pour s'emparer de cette principauté, il l'exila auprès d'Ibn-Omar, son ennemi le plus redoutable. L'expédient réussit. A son arrivée, le malheureux fut pris et mis à mort.

Au commencement de ce règne, un nouveau travail fut exécuté pour la délimitation du royaume, et les frontières furent déterminées par des colonnes milliaires.

Lors de son couronnement à Constantine, Abou-Yahia convoqua pour cette solennité les docteurs de la loi et les hommes recommandables par leur piété. Il plaça l'administration des affaires de l'État entre les mains de son premier hâdjeb, le doyen des légistes, Ahou-abd-er-Rahman-Iakoub-ben-Omar. C'est le jour même de la cérémonie que mon bisaïeul maternel Iakoub-ben-Amran-el-bou-Ioucefi, qui était venu de Thâra, طارة, pour y assister, posa la main sur l'épaule du sultan en lui disant : « Ton règne sera long, je l'espère; et tu mourras de ta belle mort. » Ravi de joie par cette prophétie, Abou-Yahia le pria de lui choisir un surnom parmi ceux qu'avaient pris les khalifes. Il en avait écrit lui-même une longue liste. Après l'avoir examinée, le cheikh lui proposa la devise *El-Motawakkel-âla-Allah* (celui qui met sa confiance en Dieu). Pour lui exprimer sa reconnaissance, le sultan ordonna qu'on distribuât la valeur

de mille dinars aux pauvres de sa suite. Un des fils du cheikh reçut la somme sans en prévenir son père. Lorsque les visiteurs furent sortis du palais, le cheikh dit à son monde : « Quel piége nous dresse-t-on sur la route? » Le jeune homme, se croyant découvert, avoua tout. « Va rendre cet argent à Ibn-Omar, lui ordonna son père, et dis-lui : « Voilà le cadeau d'hos« pitalité que vous offrent les pauvres. »

Toutes les fois que ce vénérable cheikh obtenait la faveur d'entrer à la cour, le sultan faisait pour le recevoir les mêmes ablutions que pour la prière. Il ne lui arriva jamais de lui refuser l'entrée du palais à lui ou à ses enfants. Il engagea les princes qui devaient lui survivre, par des lettres qui sont aujourd'hui entre mes mains, à prier Dieu pour lui sur la tombe du marabout.

Le sultan connaissait de vue tous les habitants de Constantine. Il demandait de leurs nouvelles en les désignant chacun par leur nom. Quand il en rencontrait un ou plusieurs voyageant à cheval, il les priait instamment de ne pas mettre pied à terre pour lui rendre hommage.

Il sut imprimer un mouvement régulier aux fonctions publiques. Chaque affaire était remise entre les mains des administrateurs compétents; chaque personne occupait l'emploi qui convenait spécialement à son mérite. Il ne conféra les charges judiciaires qu'à ceux que l'opinion publique lui désigna comme dignes de les occuper, et ne délivra jamais un diplôme sans s'appuyer de la décision du conseil

d'État. Son hadjeb était le chef suprême de l'administration; et comme le poste était important et difficile, il eut de nombreux caïds et de nombreux hadjebs.

Le premier qui fut appelé aux fonctions de hadjeb fut le jurisconsulte Abou-Omar; le dernier fut le cheikh, le doyen Abou-Mohammed-abd-Allah, fils du cheikh Aboul-Abbas-Ahmed-ben-Taferadjin (14) de Tinmal, qui avait été vizir. Entre ces deux dignitaires, il y eut une série d'environ douze hadjebs. Ce fut en l'année 744 (de J. C. 1343), que le cheikh Abou-Mohammed succéda au caïd Abou-abd-Allah-ben-el-Hakim, qui était devenu hadjeb après avoir été caïd. Lui-même il eut pour successeur le légiste Ben-abd-el-Aziz (15), qui fut remplacé par le docteur Abou-abd-Allah-Mohammed-ben-Seïd-en-Nâs (16). Ce dernier fut mis à mort et brûlé publiquement pour diffamation. Le feu ayant épargné sa main droite, on la rejeta plusieurs fois dans les flammes; mais elle demeura intacte. Ce fait est authentique. On attribue ce phénomène aux aumônes nombreuses du cheikh et à ce qu'il s'était appliqué pendant sa vie à copier des livres de piété. Quoi qu'il en soit, Dieu sait la vérité.

Le prince des croyants ne prit à son service que les katebs du plus grand mérite, tels que les Ibn-Aboul-Fadel, les Ibn-Kobbab, les Ibn-Omar et les Ibn-el-Hâdjeb. Ce qui fait surtout son éloge, c'est qu'il eut la prévoyance d'établir ses cinq enfants chacun à la tête d'une principauté. L'émir Abou-Zakaria

eut Bougie; son fils bien-aimé, l'émir vertueux et accompli Abou-Abd-allah-Mohammed reçut l'apanage de Constantine; El-Fadel fut gouverneur de Bône; Khaled prit le commandement d'El-Mahdia; et Aboul-Fârès devint commandant supérieur de Souça. Il entoura ces jeunes princes d'officiers distingués et de caïds expérimentés.

L'émir Abou-Abd-allah était remarquable par la vivacité de son esprit. Il joignait à une belle intelligence, la science, la modestie, la bonté, la générosité, et surtout la majesté d'un roi. Doué d'une imagination facile, il improvisait des poésies. Son écriture eût fait envie aux plus habiles calligraphes. Sa société empruntait un charme irrésistible à l'aménité de son caractère et à l'enjouement de sa conversation....... (Il y a ici une lacune dans les trois manuscrits que j'ai sous les yeux). Politique sage et éclairé, il sut faire respecter les droits de ses sujets et de ses caïds. En un mot, son gouvernement marchait avec une telle régularité, qu'on l'eût pris pour un royaume indépendant. L'émir Abou-Abd-allah naquit à Constantine, comme nous l'avons dit. Il y fit ses études, y passa toute sa jeunesse et s'y créa de nombreux amis.

Un jour qu'il avait envie d'aller voir son père, le commandeur des croyants, il partit pour Tunis en l'année 734 (de J. C. 1333) à la tête d'une armée parfaitement équipée. Mais le sultan, qui désapprouvait ce voyage, lui expédiait chaque jour des lettres pour l'inviter à retourner sur ses pas. Trop fier (17)

pour se soumettre aux ordres de son père, le prince trouva un prétexte pour continuer sa marche vers la capitale. En arrivant, il fit planter ses tentes sous les murs et envoya demander au roi la permission d'entrer en ville. Oubliant qu'il lui avait ordonné de renoncer à son voyage, son père lui permit d'entrer, mais sans suite, à Tunis. Abou-Abd-allah, ému jusqu'aux larmes, se présenta devant lui et se prosterna la face contre terre. Le roi le rassura et lui dit à plusieurs reprises : « Comment te portes-tu, Mohammed? Mohammed, mon fils chéri? » Après cette réception affectueuse, il donna des ordres pour qu'on introduisît également dans son palais les grands personnages de sa suite. Le premier qui entra fut le caïd En-Nebil; puis vinrent trois docteurs, le cadi Abou-Ali-Haçan-ben-Aboul-Kacem-ben-Badis (18), le cheikh Abou-Ali-Haçan-ben-Khalf-allah-ben-el-Konfoud (19), et le juriste fameux Abou-Ali-Haçan-ben-Ali-el-Merrakechi, qui exerçait la médecine. Le sultan s'informa de la santé de chacun personnellement. Ensuite arriva le célèbre kateb Abou-Ishak-Ibrahim-ben-el-Hadjadje (20), natif de Grenade en Andaloss; puis la foule des caïds, des courtisans et des cavaliers de distinction. Pendant cette cérémonie, le prince Abou-Abd-allah se tenait debout dans la salle, et nommait à son père tous les personnages qui se présentaient. Quand la visite fut terminée, le sultan engagea les assistants à s'asseoir. Un instant après il se leva, posa une main sur l'épaule de son fils et passa avec lui dans un

autre appartement où ils eurent un entretien plein de cordialité. Il fit venir aussi son hadjeb, le jurisconsulte Ben-Abd-el-Aziz et lui dit : « Tu veilleras à satisfaire tous les désirs de Mohammed pendant son séjour à Tunis et tu signeras avec son sceau. »

Tant que l'émir Abou-Abd-allah demeura à Tunis, il dirigea toutes les affaires par le ministère du hadjeb Ben-Abd-el-Aziz. Cependant, il arrivait quelquefois au khalife de le consulter pour la distribution des largesses aux personnes qui lui étaient dévouées ; et lorsque le jeune prince approuvait un don, il doublait la somme. Ainsi, quand il portait sur la liste un dînar, le khalife en donnait deux. Cette espèce d'interrègne ne dura que quelque temps. Abou-Abd-allah emporta dans sa ville bien-aimée de Constantine le souvenir de l'excellent accueil dont il avait été l'objet. Il continua de s'y populariser et jouit pendant cinq ans de l'affection de ses sujets. Mais ce bonheur devait avoir un terme. Une mort prématurée l'enleva à ses amis et plongea Constantine dans les ténèbres de la tristesse. Il mourut de consomption, à l'âge de trente ans. On était dans l'année 739 (de J. C. 1338). La ville entière prit le deuil. Le bouffon du prince jeta ses habits et se plongea tout entier dans la cuve d'un teinturier. Ainsi barbouillé de la tête aux pieds, il courut à la casba (21) : mais on ne l'y laissa pas entrer.

Les héritiers de Abou-Abd-allah étaient au nombre de sept, tous mâles. Chacun d'eux reçut en par-

tage la succession qui lui était assignée dans le testament rédigé par feu mon père El-Khatib. . . . . . (Les trois manuscrits présentent encore une lacune en cet endroit.) La fortune laissée par le prince se trouvait parfaitement assise (22); elle s'élevait, dit-on, à trente mille pièces d'or.

Son fils aîné Aboul-Abbas-Ahmed, qui n'était encore qu'un enfant de onze ans, partit seul de sa famille pour Tunis. Il se rendit à la cour du khalife son grand-père, dans le but de lui demander pour lui et pour ses six frères l'apanage de Constantine. L'accueil qu'il reçut fut signalé par toutes sortes de gracieusetés et de prévenances. Il revint dans son pays après avoir obtenu l'objet de ses vœux. Quant au sultan, il ne cessa pas, pendant les dernières années de sa vie, de s'intéresser aux affaires de Constantine; sa haute sollicitude s'adressa même plus d'une fois au *Mezouar* (23) chargé de l'éducation de ses petits-fils, pour connaître l'état de leur fortune particulière. Ce fut au mois de redjeb de l'année 747 (de J. C. 1346) qu'il paya sa dette à Dieu. L'histoire n'a pas dédaigné d'enregistrer les circonstances qui précédèrent sa mort. Depuis quelque temps il s'était retiré dans son grand jardin de plaisance pour s'y reposer du souci des affaires publiques. Un jour le cadi Abou-Abd-allah-ben-Abd-es-Selâm-el-Hawâri (الهوارى) qui doit une partie de sa célébrité à son commentaire du livre d'Ibn-el-Hâdjeb, vint, selon la coutume des cadis de Tunis dans cette circonstance solennelle, lui présenter la note

officielle de l'apparition de la lune de redjeb pour l'année 747 (de J. C. 1346). A la premiere lecture, il ne put s'empêcher de s'écrier : « Il n'y a de Dieu que Dieu. Eh quoi! redjeb est commencé! . . Nous sommes dans le mois de redjeb!. » Sa voix émue répéta plusieurs fois ces paroles; puis il se leva, fit un acte de contrition et s'humilia devant Dieu, le très-haut et le généreux. Après qu'il eut achevé sa prière, il dit aux personnages qui l'entouraient : « C'est dans ce mois-ci que je mourrai. »

J'ignore si le sultan tenait ce pronostic du cheikh qui lui avait posé la main sur l'épaule le jour de son investiture, ou de tout autre. Quoi qu'il en soit, il monta à cheval et traversa les différents quartiers de la ville, le visage découvert. A partir de ce jour, il ne se montra plus que très-rarement. Sa piété s'exerçait à distribuer des aumônes. Enfin, il rentra à la casba pour ne plus en sortir. Deux jours après, se sentant une démangeaison à l'épaule, il pria une de ses sœurs d'y regarder. Celle-ci examina l'endroit où il s'était gratté, et aperçut un petit bouton; puis le bouton devint rouge et détermina une fièvre violente. Malgré son état, le prince trouva le courage de s'occuper des affaires du royaume. Il mourut, comme je l'ai dit précédemment, dans le mois de redjeb. Son fils l'émir Abou-Hafss-Omar, fils du commandeur des croyants Abou-Yahia-ben-Abou-Zakaria, descendant des émirs orthodoxes (Er-Râchedin), monta sur le trône (24).

NOTES.

(1) MM. Pellissier et Rémusat ont commis deux erreurs graves au sujet de ce nom propre; ils en ont fait deux personnages différents. A la page 236, ligne 19 du VII[e] volume de l'Exploration scientifique de l'Algérie, ils écrivent *Djiani;* plus loin, à la page 238, lig. 9, ils appellent le même prince *El-H'iani;* enfin, à la page 240, ligne 6, ils le font reparaître sous le nom d'*El-Djiani.* Cependant, Er-Raïni-el-Kaïrouani, auteur du *Kitab-el-Mouness-fi-Akhbar-Ifrikïa-ou Touness,* donne اللحياني, *El-Lahiâni.* Je trouve la même leçon dans l'Anonyme de Constantine, fol. 173 recto, ligne 1, avec cette explication كان طويل اللحية. Ibn-Chemmâ, daus l'*Adilla-el-Beïna-en-Nourânia-âla-Mefâkrer-ed-Daula-el-Hafsia,* fol. 27 recto, ligne 1, et fol. 26 recto, ligne 13, écrit aussi *El Lahiâni.* Enfin Ez-Zerkechi tombe d'accord sur ce point avec les auteurs précédents. (Conf. l'excellent article de M. Alph. Rousseau, *Journal asiat.* avril-mai 1849, p. 296 et 314.)

(2) Au dire de Mohammed-ben-Abi-er-Raïni-el-Kaïrouâni (p. 109, l. 13, de mon exemplaire), il fut proclamé khalife à Mohammadia, المحمدية. C'est aussi ce que nous apprend l'Anonyme de Constantine, fol. 176 verso, l. 5. — Les traducteurs de l'Histoire d'Afrique ont imprimé 721 au lieu de 711, qui est la véritable date de son avénement. (Voy. *Exploration scientifique de l'Algérie,* p. 236, l. 24, et p. 237, l. 14.)

(3) Le premier acte de ce prince fut de passer en revue les troupes à Râss-et-Tâbïa, entre l'enceinte de Tunis et le Bardô. Il fit rayer des contrôles ceux qui n'étaient pas d'une origine kabile bien avérée.

واسقط منه من لم يكن له اصل ثابت فى القبايل

(Conf. l'Anonyme de Constantine, fol. 176 verso, ligne 9.)

On a souvent cherché à expliquer l'étymologie du mot *kabile,* employé par tous les auteurs arabes du Magreb, et devenu le nom spécial de certaines populations de l'Algérie. M. le général Daumas s'est ingénié à nous offrir les trois racines : *kuebila,* tribu; *kabel,* il a accepté; *kobel,* devant (voir la *Grande Kabylie,* p. 5 et 6); mais il ne s'est prononcé pour aucune d'elles. Je pense qu'il n'aurait pas hésité, s'il avait eu connaissance du passage suivant, que j'extrais du *Kitab-el-Mouness-fi-Akhbar-Ifrikïa-ou-Touness,* fol. 82, l. 10.

والبربر قبايل لا تحصا كثرتهم واكثرهم صحراويون وبلادهم فى القبلة مسيرة ستة اشهر طولا وعرضا اربعة اشهر ولا يعرفون حرثا ولا زرعا ولا فواكه وعشيتهم التمر واللبن يقوم احدهم حياته لا ياكل طعاما واكثرهم على السنة والجماعة والله اعلم هم الذين يقال لهم التوارك فى هذا الزمان

« Les Berbères sont d'innombrables *tribus* qui habitent, pour la plupart, le désert vers le sud. Il faut six mois de marche pour traverser leur pays en longueur, et quatre pour le parcourir dans sa largeur. Ils ne connaissent ni le labourage, ni l'ensemencement des terres, ni les fruits, et se nourrissent de dattes et de lait aigre. Il y en a qui n'ont jamais mangé de viande. Pour ce qui est de la religion, ils se conforment à la Sunna et au préceptes des disciples de Mahomet. Il est probable que ce sont eux qu'on désigne aujourd'hui par le nom de *Toâreks.* »

(4) Il faut croire que mes deux exemplaires de la *Farésia* ou *Farésiade* sont incorrects; car celui de mon ami M. Brosselard s'accorde avec l'Anonyme de Constantine (fol. 176 recto, l. 31) et le *Kitab-el-Mouness* (fol. 109, l. 12), pour appeler ce cheïkh *El-Mezdouri.* La leçon d'Ibn-Chemmâ s'éloigne tellement de l'orthographe indiquée par les autres historiens, que nous devons la rejeter. De المزدورى, El-Mezdouri, il a fait المزديوفى, El-Mezdioufi (voir fol. 25 recto, l. 9 et 12).

(5) Les copistes paraissent avoir été embarrassés en cet endroit. L'un de mes manuscrits donne بشرة, l'autre laisse le mot sans points diacritiques. Je lis نشرة. A partir de cet endroit, l'exemplaire de M. Brosselard ne m'est plus d'aucun secours.

(6) Mes deux manuscrits sont en désaccord sur le mot qui commence la phrase. Le premier écrit كانت, le second présente كافت. A mon avis, la véritable leçon est كتب.

(7) C'est en l'année 1317 que l'on voit reparaître la faculté de l'exportation du blé, avec la clause du prix régulateur, dans un traité avec les Vénitiens. (Voir *Exploration scientifique de l'Algérie*, t. VI, p. 219).

(8) Ibn-Chemmâ, ainsi que son compilateur El-Kaïrouani, par-

lent avec plus de détails des guerres qui eurent lieu sous ce règne. Ils mentionnent surtout le siége de Tunis par les Arabes, en 743 (de J. C. 1342). C'est dans l'Anonyme de Constantine que le récit est le plus circonstancié. J'aurai plus tard l'occasion de le publier.

(9) A Constantine, on appelle *selâm*, سلام, la galerie intérieure d'une maison construite entre le rez-de-chaussée et le premier étage, par exemple celle du palais de Salah-bey (aujourd'hui l'hôpital civil). Ce mot manque dans les dictionnaires.

Il devait y avoir près des remparts un bâtiment élevé, dont le *selâm* dominait la campagne; à moins que ce nom n'ait servi autrefois à désigner la tour carrée, de construction romaine, qui s'élève sur le bord du rocher, entre la porte dite *Bab-el-djedid* (aujourd'hui condamnée), et la pointe de Tabia, راس الطابية. Cette tour s'appelle de nos jours *Bordj-Açouss*, برج اسوس.

(10) La porte *Bab-el-Oued* (suivant la prononciation moderne), se trouvait entre Bab-el-Djedid et Bab-el-Djâbia, باب الجابية. Elle a été démolie par les Français et remplacée par la porte Valée.

(11) Un de mes manuscrits écrit El-Djebâli, الجبالى.

(12) Pour l'explication du mot *habous*, consultez l'ouvrage de mon savant ami le capitaine de Neveu, intitulé : *Les Khouans, ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie.* Paris, 1816, *edit. alter.* p. 118.

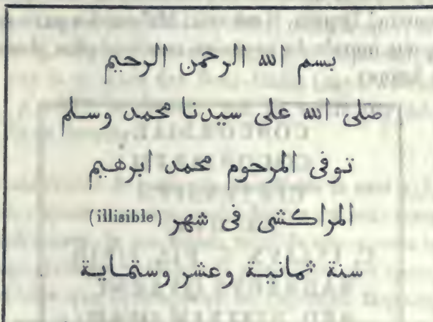
(13) Les deux principales mosquées de Constantine, sous la dynastie des Hafsites, étaient Djama'-el-Casba et Djama'-el-Kebir. La première a été convertie en magasin par le génie militaire. L'autre est encore affectée au culte; mais elle a perdu de son importance depuis que Husseïn-Bey, en 1156 (de J. C. 1743), et Salah-Bey, en 1191 (de J.C. 1777), ont fait bâtir les mosquées de Sidi-l-Akhdar, سيدى الاخضر, et de Sidi-l-Kettani, سيدى الكتّانى.

Djama'-l-Kebir est située entre la place dite *El-Betha* et le marché aux cuirs. L'intendance de cette mosquée a appartenu pendant plusieurs siècles aux Ben-Lefgoun, dans la famille desquels s'est maintenue, jusqu'à l'arrivée des Français, la dignité de cheikh-el-islam (souverain pontife).

En visitant ce vaste temple, qui forme une presqu'île dans le quartier où il s'élève, j'ai remarqué que le sanctuaire avait dû être

construit sur les ruines d'un ancien temple grec. Ce qui me porte à avancer cette assertion, c'est que la toiture est soutenue par environ quarante colonnes de pierre d'une architecture qui rappelle le goût byzantin, et dont la plus petite n'a pas moins de soixante centimètres de diamètre sur quatre mètres de hauteur. Les six colonnes, disposées de chaque côté du mihrab, sont surmontées de chapiteaux de l'ordre corinthien, dont la sculpture élégante a presque entièrement disparu sous la croûte épaisse de chaux que les musulmans ont l'habitude de prodiguer aux monuments, sous prétexte de les blanchir. Le chapiteau de celle qui est à gauche a été fouillé et nettoyé récemment par ordre de l'architecte de la province. Son feuillage délicat, ainsi que les ornements qui l'accompagnent, révèlent l'habileté des artistes qui furent employés par Constantin à la reconstruction de la colonie Sittienne.

Quant à la date de l'édifice musulman, elle est postérieure au sixième siècle, comme le prouve une inscription arabe gravée très-grossièrement, et sans points diacritiques, sur une pierre noirâtre, qui fait partie des premières assises de la galerie occidentale. En voici la copie :


بسم الله الرحمن الرحيم
صلى الله على سيدنا محمد وسلم
توفى المرحوم محمد ابرهيم
المراكشى فى شهر (illisible)
سنة ثمانية وعشر وستماية

« Au nom de Dieu clément et miséricordieux ! que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur notre seigneur Mahomet ! Ci-gît Mohammed Ibrahim el-Merrâkechi (le Marocain), mort dans le mois (*illisible*) de l'année 618. »

C'est en 1848 que j'eus le bonheur de découvrir cette inscription sous la couche de chaux qui en laissait à peine sonpçonner l'existence. Je la fis gratter avec soin, au grand contentement des fidèles musulmans. Mais cette année, lorsque pour rédiger cette notice, je

me suis rendu à Djama'-el-Kebir, je n'ai plus trouvé qu'un plâtrage tout neuf appliqué sur mon épitaphe. On venait de construire à côté une cloison destinée à séparer la salle de la prière des galeries adjacentes. Il est à espérer que le caïd El-Bled rendra à la lumière une date aussi précieuse.

Djama'-el-Kebir a été bâtie par un émir Hafsite, un siècle environ après la restauration de la mosquée de la Casba, qui est due elle-même à un prince de cette famille. Un cadi de la ville, descendant de l'illustre famille des Badis, m'a affirmé que les anciens registres des *habous* attestent qu'à cette époque, c'est-à dire au commencement du VIIIe siècle de l'hégire, le revenu des donations pieuses était affecté principalement aux deux mosquées en question.

L'inscription ci-dessus n'est pas la seule que l'on trouve à Djama'-el-Kebir. Il en existe une autre d'une époque plus reculée. Elle occupe toute la surface d'une pierre enclavée transversalement dans le pan occidental du minaret, à deux mètres soixante et dix centimètres du sol. Quelques lésions semblables à des trous faits par des balles de fusil, ne l'ont que légèrement endommagée. Je crois devoir la citer à cause de l'enseignement qu'elle offre aux conquérants modernes de la Numidie. Un barbare (berbère) devient questeur, édile et citoyen romain! Depuis, il est vrai, Mahomet a paru sur la terre; mais la conquête morale du pays n'en sera que plus glorieuse. Voici l'inscription latine :

CONCORDIAE
COLONIARVM
CIRTENSIVM
SACRVM.
C. IVLIVS. C. FIL. QVIR.
BARBARVS QVAEST.
AED. STATVAM QVAM
OB HONOREM
AEDILITATIS POLLI
CITVS EST SVA PECV
NIA POSVIT
D. D. D.

On a trouvé l'an dernier à Lambæsa, près de Batna, une statue tronquée avec la légende : GENIO COLONIARVM CIRTENSIVM.

Ce document prouve que Lambæsa faisait partie de la grande fédération Cirtensienne.

(14) *Taferadjin* est une altération du mot berbère *tifraguine*, pluriel du substantif féminin *tafragt*, qui lui-même est le diminutif d'*afrag*, au pluriel *ifraguen*, cour d'un douar, d'une maison, synonyme de مراح, *merah*. Je dois cette note à mon ami M. Brosselard, auteur du dictionnaire berbère. M'est-il permis de rapprocher le nom de *Takfarinas* de celui de *Taferadjin* ou *Tafradjin?*

(15) Le juriste Aboul-Kacem-ibn-abd-el-Aziz-el-Gassâni, الغسانى ne remplit pas longtemps les fonctions de chambellan, car il mourut en 744 de l'hégire, comme nous l'apprend Ibn-Chemmâ dans l'*Adilla-el-Beïna-en-Ñourânïa*, fol. 27, rect. l. 5.

(16) Ahmed-Baba le Tombouctien, qui florissait au x[e] siècle de l'hégire, a rédigé dans son *Tekmilet-ed-Dibadj* تكميلة الديباج, fol. 63 verso, l. 7, la biographie d'un Mohammed-ben-Seïd en-Nâss, qui parut dans l'Ifrikia sous le règne d'El-Mostanser, et mourut en 657 de l'hégire. Ce Mohammed-ben-Seïd-en-Nâss eut un fils nommé Aboul-Abbas-Ahmed-ben-Seïd-en-Nâss, dont la mort tragique a été racontée par M. Alph. Rousseau dans son important extrait d'El-Zerkeschi sur la dynastie des Beni-Hafss (conf. *Journ. asiat.* avril-mai 1849, p. 288). Le docteur mis en scène par El-Khatib doit être le fils de ce dernier.

(17) J'avais étudié de toutes les manières le mot نملية reproduit par les deux copistes, sans pouvoir obtenir un sens raisonnable; et, à mon grand regret, je me voyais forcé de renoncer à la traduction de ce passage, lorsque, pendant la correction des épreuves, j'ai acquis la certitude que l'exemplaire du capitaine Boissonnet remplaçait النملية par العلية «fière, hautaine», attribut de نفس «âme».

(18) El-Abdéri dans son itinéraire, رحلة, fait mention du cadi constantinois Abou-Ali-Haçan-ben-Aboul-Kacem-ben-Badis. Le docteur tombouctien Ahmed-Baba nous a transmis sa biographie dans le *Tekmilet-ed-Dibadj*. Les Ben-Badis forment une des plus anciennes familles de Constantine. On y compte une succession de quarante docteurs, اربعين رزة, *arbaïn rezza*, comme disent les gens du pays. Le dernier est Sil-Mekki-ben-Badis, suppléant du cadi du bureau arabe.

(19) Le *Tekmilet-ed-Dibadj* donne au fol. 9 verso, l. 15, la biographie d'Ahmed-ben-Haçan-ben-Ali-ben-el-Khatib-ben-Konfoud, né en 740 à Constantine. Je n'hésite pas à le regarder comme le fils du cheikh Abou-Ali-Haçan-ben-Khalf-Allah-ben-el-Konfoud.

(20) Je trouve dans le *Tekmilet*, fol. 17 verso, l. 17, un personnage appelé Ibrahim-ben-el-Hadj, qui vécut dans l'Ifrikia à la même époque et fit deux fois le pèlerinage. Il prit du service auprès du sultan Abou-E'unân, puis il retourna en Espagne, où il mourut l'an 758. Mes deux manuscrits donnent, peut-être à tort, El-Hadjadje. L'exemplaire de M. Brosselard offre une lacune considérable pour ce règne.

(21) Nous avons vu dans le précédent extrait de la *Farésiade*, que l'émir Abou-Hafess avoit fait construire un palais dans l'enceinte de la casba de Constantine, en l'année 683.

(22) La phrase qui suit cette lacune est incorrecte et inintelligible dans les deux manuscrits. Au lieu de فترك الاقامة للحال المال je propose de lire فترك المال فى اقامة للحال.

(23) M. Dozy nous apprend, dans le Journal asiatique, p. 163 (mai 1844), que «le *Mezouar*, à la cour des Mérinides, était chargé de garder la porte du prince et de le soustraire à l'importunité du public». Cette assertion est d'autant plus probable que مزوار *mezouar*, paraît être dérivé du verbe زار (f. يزور) «visiter, faire une visite». Cependant il nous importe de profiter de la note suivante qui m'a été communiquée par M. Brosselard, l'homme le plus savant en langue berbère. «*Mezouar* est un mot de la langue kabile qui signifie *primus*, premier. El-Khatib l'a arabisé en retranchant l'élif initial qui est le caractère du singulier masculin. C'est ainsi que du mot *amoqrân*, grand, les Arabes ont fait *moqrân* et *moqrâni*.»

(24) On lit dans *El-Mouness-fi-Akhbar-Ifrikia-ou-Touness*, fol. 3 r. l. 1 et 2 : . . . . «Après avoir désigné son fils Aboul-Abbas pour son successeur. Le jeune prince se trouvait dans le Belad-el-Djerid, lors de la mort de son père. Ses frères étaient à la tête de leurs principautés, à l'exception d'Abou-Hafez-Omar, qui restait à Tunis, et s'empara du trône.» Et plus loin, l. 7 : «Ce fut Taferadjin qui le poussa à usurper la souveraineté, au mépris des dispositions du sultan Abou-Yahia en faveur d'Aboul-Abbas.»

El-Raïni-el-Kaïrouâni a copié textuellement ce passage dans l'ouvrage d'Ibn-Chemmâ'. (Conf. l'*Adilla*, fol. 27 verso, l. 3 et suiv.)

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

AU MÉMOIRE DE M. MUNK

SUR LES GRAMMAIRIENS HÉBREUX

DU Xe ET DU XIe SIÈCLE.

NOTE A.

'HASDAÏ BEN-'HASDAÏ.

(Voir le cahier de juillet 1850, p. 23, note 3.)

L'auteur mentionné par Saadia ibn-Danân sous le nom de *'Hasdaï ben-'Hasdaï,* n'est autre qu'Abou'l-Fadhl 'Hasdaï, célèbre par ses connaissances variées, et qui compte parmi les plus grands poëtes du ve siècle de l'hégire. Juif d'origine, il embrassa l'islamisme, et devint vézir et *câtib* sous le roi de Saragosse Abou-Dja'far A'hmed îbn-Houd, surnommé Al-Moktadir-billah. Il était fils de Joseph ben-'Hasdaï, célèbre lui-même parmi les juifs d'Espagne comme poëte hébreu, et dont on vante surtout une *kacîda* qu'il adressa à R. Samuel ha-Naghîd, et qui mérita l'épithète de יתומה « orpheline [1] », dans le sens du mot arabe يتيمة, c'est-à-dire, *unique dans son genre.* Nous citons ici textuellement divers passages, tous inédits, où il est parlé d'Abou'l-Fadhl 'Hasdaï :

Moïse ben-Ezra, en énumérant les plus illustres contemporains de Samuel ha-Naghîd et de son fils Joseph, place en tête Abou 'Amr (Joseph) ben-'Hasdaï et son fils Abou'l-Fadhl, sur lesquels il s'exprime en ces termes [2]:

وبوارق الاندلس فى هذا التاريخ الشريف المذكور ابو عمر بن

[1] Voy. *Sépher Ta'hkemoni*, IIIe séance, édition d'Amsterdam, fol. 7 v. :

ור׳ יוסף בן חסדאי הוא אבי השירה היתומה אשר תחלתה
הלצבי חן גבורת און ועצמה

[2] Ms. de la biblioth. Bodléienne, cod. Huntingt. no 599, fol. 36.

حسداى قوله قليل لكنه جليل كما قيل قليل كافٍ خير من كثير غير شافٍ وهو صاحب القصيدة الفريدة المسمّاة عند اليهود ال-יתומה خاطب بها רבינו שמואל ז״ל وراجعه عنها وتقارضها المديح...... وابو الفضل ابنه الجمّ الادوات (?) العلمية الكامل الصناعة الفلسفية الموفى للاقوال الشعرية والخطبية فى العبرانية والعربية

Au nombre des plus brillants génies de cette illustre époque se trouve Abou 'Amr ben-'Hasdaï, qui a dit peu, mais des choses très-remarquables, conformément à ce dicton : «Mieux vaut peu et suffisant, que beaucoup sans utilité.» Il est l'auteur de la précieuse *Kacîda*, appelée chez les juifs *Iethômâ* «l'orpheline», et où il adressa le discours à Rabbi Samuel (le Naghîd), lequel, objet de son éloge, y répondit en employant le même rhythme. . . . . Et son fils Abou'l-Fadhl, qui avait fait de vastes études scientifiques, qui possédait la philosophie dans la perfection, et qui était poëte et orateur accompli en hébreu et en arabe.

Ibn-Abi-Oceibi'a, dans son Histoire des médecins, a consacré à 'Hasdaï ben-'Hasdaï la courte notice que voici, et qui est très-probablement empruntée à Çâ'id ben-A'hmed de Cordoue, contemporain et ami de 'Hasdaï [1] :

ابو الفضل حسداى بن يوسف بن حسداى من ساكنى مدينة سرقسطة ومن بيت شرف اليهود بالاندلس من ولد موسى النبى عليه السلام عنى بالعلوم على مراتبها وتناول المعارف من طرقها فاحكم علم لسان العرب ونال حظًّا جزيلا من صناعة الشعر والبلاغة وبرع فى علم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم وفهم صناعة الموسيقا وحاول عملها واتقن علم المنطق وتمرس بطرق البحث والنظر واشتغل ايضا بالعلم الطبيعى وكان له نظر فى الطب وكان فى سنة ثمان وخمسين واربعماية فى الحياة وهو فى سنّ الشبيبة

Abou'l-Fadhl 'Hasdaï, fils de Yousouf ben-'Hasdaï, des habitants de la ville de Saragosse, et d'une des plus illustres familles juives d'Andalousie,

[1] Voy. le ms. n° 673 du supplément arabe, fol. 190 r.

des descendants de Moïse, le prophète[1], étudia les sciences suivant leurs différentes classes, et acquit les connaissances selon leurs diverses méthodes. Il avait fait une étude solide de la langue arabe, et obtenu une riche part dans l'art de la poésie et dans l'éloquence; il excellait dans l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, comprenait aussi l'art de la musique, et cherchait même à le pratiquer. Il avait une connaissance solide de la logique, pénétrait dans les voies des recherches et de la spéculation, s'occupait aussi de la science physique, et avait des notions de médecine. Il vivait l'an 458 (1066 de J. C.), et était alors dans son jeune âge.

Çâ'id ben-A'hmed (cité par Ibn-Abi-Oceibi'a[2]), en parlant d'Abou'l-'Hacam al-Carmani, mort l'an 458 de l'hégire, dit que ce savant géomètre et médecin n'était pas versé dans les théories astronomiques, ni dans la logique, et il ajoute :

اخبرنى بذلك عنه ابو الفضل حسداى بن يوسف بن حسداى الاسرائيلى وكان خبيرا به ومحلّه من العلوم النظريّة المحلّ الذى لا يجارى فيه عندنا بالاندلس

Cela m'a été raconté par Abou'l-Fadhl 'Hasdaï, fils de Yousouf ben-'Hasdaï, l'israélite, qui le connaissait, et qui occupe dans les sciences spéculatives un rang que personne chez nous, en Andalousie, ne saurait lui disputer.

Il faut supposer que Çâ'id ben-A'hmed ne parlait pas de la conversion d'Abou'l-Fadhl 'Hasdaï; car autrement Ibn-Abi-Oceibi'a n'aurait pas manqué de mentionner ce fait. Peut-être Çâ'id avait-il écrit ses notices des savants à une époque où Abou'l-Fadhl professait encore le judaïsme. Quant à Moïse ben-Ezra, il se croyait peut-être obligé, par respect pour la mémoire d'un illustre père, de passer sous silence l'apostasie du fils. Quoi qu'il en soit, les détails que nous trouvons sur Abou'l-Fadhl dans divers auteurs d'Espagne ne permettent pas de mettre en doute le fait de sa conversion.

[1] La famille des *Ibn-'Hasdaï* était probablement de la tribu de Lévi (comparez cahier de juillet 1850, p. 49, note), et il paraîtrait qu'Abou'l-Fadhl profitait de cette circonstance pour se faire passer, auprès des musulmans, pour un descendant de Moïse. Al-Makkari, en citant quelque part des vers d'Abou'l-Fadhl, les fait précéder de ces mots : وقال ابو الفضل بن حسداى وكان يهوديًّا فاسلم ويقال انه من ولد موسى (Voy. ms. de la Bibl. nat., ancien fonds, n° 705, fol. 68 v.).

[2] Ms. de la Bibl. nat. fol 184.

Ibn-Khâcân, auteur du premier quart du XIIe siècle, a fait l'éloge le plus emphatique d'Abou'l-Fadhl ben-'Hasdaï, qu'il décore des titres de *vézir* et de *câtib* (الوزير الكاتب). Voici un passage de l'article qu'il lui a consacré dans son *Kalâïd al-'Ikyân*[1] :

اذا كتب انتسب اليه السحرُ اصحّ انتساب، ونسق المعجزات نسق حساب، وارى البدائع بيض الوجوه كريمة الاحساب، وقد كانت الذمّة تقعده عن مراتب كفائه، وتجدّ فى طموس رسمه وعفائه، وتصرّفه تصريف المهيض، وتقعده فى ذلك الحضيض، حتى الحقه الله بأقرانه، واقاله متجر خسرانه، فتطهّر من تلك السمة، واستظهر بعقيدته التى قُيّدت فى ديوان الحق مرتسمة، وبدت محاسنُه سافرةَ القناع، كافرةً بذلك الدين الذى عدل به عن الاقناع

Lorsqu'il écrivait, on pouvait à bon droit lui attribuer la magie; il rangeait les miracles comme on range un compte, et montrait des merveilles d'un aspect resplendissant et d'une riche valeur. Mais sa qualité de *Dzimmi* le tenait éloigné du rang qu'il était digne d'occuper, s'efforçait d'effacer ses traces et de le vouer à l'oubli, l'agitait de l'agitation d'un malade en rechute, et le laissait assis dans ce lieu infime; jusqu'à ce qu'enfin Dieu lui fît rejoindre ses semblables, et lui résilia le marché qui l'avait mis en perte. Il se purifia alors de ce stigmate, et chercha un abri dans la foi qui a été consignée par écrit dans le livre de la vérité. Alors ses belles qualités se montrèrent à visage découvert, reniant cette religion qui l'avait tenu éloigné du contentement.

Il est parlé dans le même sens d'Abou'l-Fadhl ben-'Hasdaï, dans la dernière partie de la *kharîda* d'Al-Isfahâni[2]. Ibn-Bassâm lui a également accordé une place dans sa *Dzakhîra*[3]. Nous trouvons dans le VIIe livre de l'ouvrage d'Al-Makkari un passage curieux qui, en partie, paraît être copié d'Ibn-Bassâm, et que nous reproduisons ici[4] :

[1] Ms. ar. de la Bibl. nat. ancien fonds, n° 734, fol. 127 v.

[2] Voy. mss. ar. de la Bibl. nat. ancien fonds, n° 1376, fol. 151 r. et suppl. n° 1411, fol. 43 r.

[3] Sur Ibn-Bassâm et sur son ouvrage intitulé : الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة, voy. Dozy, *Hist. 'Abbadidarum*, p. 189 et suiv.

[4] Voy. le ms. ar. n° 705, fol. 92 v.

وحكى ان الوزير الكاتب ابا الفضل بن حسداى الاسلامى السرقسطى وهو من رجال الذخيرة عشق جارية ذهبت بلبّه وغلبت على قلبه فجُنّ بها جنونه وخلع عليها دينه وعلم بذلك صاحبه فزفّها اليه وجعل زمامها فى يديه فتحامى عن موضعه من وصلها انفةً من ان يظنّ الناس ان اسلامه كان من اجلها فحسن ذكره وخفى على كثير من الناس امره......... وكان فى مجلس المقتدر بن هود ينظر فى مجلّد فدخل الوزير الكاتب ابو الفضل بن الدباغ واراد ان يندر به فقال له وكان ذلك بعد اسلامه يا ابا الفضل ما الذى تنظر فيه من الكتب لعله التوراة فقال نعم وتجليده من جلد دبغه من نعلم فمات خجلًا وضحك المقتدر

On raconte que le *vézir* et *câtib* Abou'l-Fadhl ben-'Hasdaï, de Saragosse, converti à l'islamisme, et qui est un des hommes célébrés dans la *Dzakhîra*, était devenu amoureux d'une jeune fille qui lui avait fait perdre la raison et s'était emparée de son cœur. Il devint fou à cause d'elle, et se dépouilla pour elle de sa religion. Son patron l'ayant su, la lui donna pour épouse, et en mit les rênes dans sa main; mais il évita de la faire demeurer chez lui [1], de crainte qu'on ne soupçonnât que ce fût à cause d'elle qu'il avait embrassé l'islamisme. Il acquit donc une belle réputation, et beaucoup de gens ignoraient ce qui en était.......... Un jour, dans le salon d'Al-Moktadir ibn-Houd, il lisait dans un volume; le *vézir* et *câtib* Abou'l-Fadhl *ibn-al-Dabbâgh* «fils du tanneur» étant entré, et voulant faire une plaisanterie sur lui [2], lui dit [et c'était après sa conversion à l'islamisme]: «Quel est donc, Abou'l-Fadhl, le livre que vous lisez là? est-ce peut-être le Pentateuque? — Oui, répondit-il, et sa reliure est d'une peau qu'a *tannée* (dabagh) nous savons bien qui.» L'autre mourut de honte, et Al-Moktadir en rit.

[1] Plus littérallement; «Mais il s'abstint de son lieu (de résidence) pour se joindre à elle.»

[2] Le verbe ندر signifie ici évidemment : *faire de l'esprit, dire un bon mot* (نادرة); ce sens n'est pas indiqué dans les dictionnaires.

NOTE B.

LE DICTIONNAIRE HÉBREU-ARABE D'IBN-DJANÀ'H ET LES DIFFÉRENTES TRADUCTIONS HÉBRAÏQUES QUI EN ONT ÉTÉ FAITES.

Ce précieux dictionnaire, dont Gesenius fait le plus grand éloge, et dont ce célèbre hébraïsant a fait un fréquent usage dans son *Thesaurus,* n'existe, comme on sait, qu'à la seule bibliothèque Bodléienne, dans le manuscrit n° 133 du fonds de Pococke. Une petite portion de l'ouvrage existe aussi dans un autre manuscrit de la même bibliothèque (cod. Marsh. 695)[1]. Dès le XIIe siècle, ce dictionnaire fut traduit, plus ou moins complétement, en hébreu, par quatre écrivains différents. La traduction la plus complète est celle de R. Iehouda ibn-Tibbon; il en existe un manuscrit, probablement unique, à la bibliothèque du Vatican[2].

M. Ernest Renan, pendant le séjour qu'il vient de faire à Rome, a examiné ce manuscrit, et s'en est fait quelques extraits qu'il a bien voulu mettre à ma dispositon. Je profite de son obligeance pour faire connaître les détails donnés par R. Iehouda ibn-Tibbon sur les trois traductions qui avaient précédé la sienne. Dans un postscriptum, notre traducteur donne l'assurance d'avoir reproduit fidèlement tout l'original, à l'exception d'un petit nombre de locutions arabes citées par l'auteur; puis il continue en ces termes :

ואומר כי ראיתי לספר הזה שהוא ספר השרשים שלש העתקות העתיק ממנו החכם ר׳ יצחק בר׳ יהודה ברצלוני ז״ל מאלף עד למד גם הרב ר׳ יצחק הלוי ז׳ל העתיק ממנו גם כן מאלף עד למד גם ראיתי ממנו העתקה שלישית למעתיק נקרא ר׳ שלמה בן פרחון ז׳ל העתיקו כלו ואינני יודע מאיזה מקום היה אך אמר שהעתיקו בפלרמו וראיתי כי זה ר׳ שלמה ערבב סדרי הספר והוסיף בו דברים מעצמו שאינם דברי המחבר ממדרשות

[1] Voy. le Catalogue d'Uri, n° 457 et 469.

[2] Voy. Assemani, *Catal. codd. mss. Bibl. apost. Vatic.* t. I, codd. Urbinat. 54.

ורפואות ועניגים אחרים כפי שעלה בדעתו ולא הבדילם מדברי
המחבר וכל מי שמעין בספר הוא סבור שהם דברי המחבר וזאת
חטאת גדולה ועול כי היה לו להעיר על זה ולזכר את כל אשר
איננו מדברי המחבר בפרוש כי אינם מן הספר ועוד כי חסר
מדבריו ומפרושיו ומדקדוקיו ומליצותיו במקומות רבות ושנה
גם כן דבריו במקומות והפסיד מליצתו וראיתי להעיר על זה
כדי להציל המחבר והמעין בהעתקתנו זאת יעמד על מה שזכרתי
גם הרב ר׳ יצחק הלוי לא העתיק כל דבריו על סדרם במה
שהעתיק אך היה כמלקט מדבריו מה שהיה רוצה ומניח מה
שהיה רוצה להניח אבל לא חוסיף על דבריו ולא שנה במה
שהעתיק והעתקת החכם ר׳ יצחק ב״ר יהודה הולכת על סדר
דברי המחבר יותר משתיהן כי לא הוסיף על עניני דבריו ולא
גרע א׳ע׳פ׳ שהיה מקצר המליצות במקומות מעט והעתקתו
טובה מההעתקות אשר זכרתי מפני שהעתיק כסדר ולא שנה
ואומר עוד כי ראיתי שנמלט למחבר הספר הזה משער יבחר
בנין הנפעל שהוא כסף נבחר לשון צדיק ותבואתי מכסף נבחר
גם משער שמט נשמט לו בנין הפעיל שהוא תשמט ידך
לאנמצאו בספרי החבור ואינני יודע אם נמלטו למחבר או לסופר
הראשון כי אין מצל השנגה והשכחה ·

Je dirai que j'ai vu de ce livre, qui est le *Livre des racines*, trois traductions. Le savant R. Isaac ben-Iehouda, de Barcelone, en a traduit depuis l'*aleph* jusqu'au *lamed;* et R. Isaac ha-Lévi [1] en a également traduit depuis

[1] Cet auteur est aussi mentionné par R. Iehouda ibn-Tibbon, dans la préface de la traduction du *Kitâb al-Luma'*, où il est parlé d'un ouvrage de grammaire composé par R. Isaac ha-Lévi, sous le titre de ספר המקור «le Livre de l'infinitif;» il était contemporain d'Ibn-Ezra.

l'*aleph* jusqu'au *lamed*. J'en ai vu encore une troisième traduction, faite par un traducteur qui s'appelait R. Salomon ben-Par'hon, qui a traduit l'ouvrage en entier. Je ne sais pas de quel endroit il était; mais il dit qu'il a fait sa traduction à Palerme[1]. J'ai vu que ce R. Salomon a interrompu la suite du livre, en y ajoutant de lui-même des choses qui n'appartiennent pas à l'auteur, et qui sont relatives aux *Midraschîm*, à la médecine et à d'autres sujets, selon ce qui lui venait à l'idée, sans les séparer des paroles de l'auteur; de sorte que tous ceux qui lisent dans ce livre croient que ce sont les paroles de l'auteur. C'est là une grande faute et un tort; car il aurait dû faire remarquer cela, et faire ressortir tout ce qui n'appartient pas à l'auteur, en disant expressément que ce n'est pas tiré du livre. En outre, il a, dans beaucoup d'endroits, supprimé les paroles de l'auteur, ses explications, ses discussions et ses paraphrases, et dans d'autres endroits il a altéré ses paroles et gâté sa phrase. J'ai cru devoir y appeler l'attention, pour disculper l'auteur; celui qui examinera notre présente traduction, sera convaincu de ce que j'ai dit. R. Isaac ha-Lévi aussi, dans ce qu'il en a traduit, n'a pas tout reproduit dans l'ordre; mais il a, pour ainsi dire, choisi ce qui lui plaisait et laissé de côté ce qui ne lui plaisait pas. Cependant, il n'a rien ajouté aux paroles de l'auteur, et n'a rien altéré dans ce qu'il a traduit. La traduction du savant R. Isaac ben-Iehouda suit, plus que les deux autres, l'ordre des paroles de l'auteur; car il n'a rien ajouté au sens de ses paroles, et il n'en a rien retranché, quoique, dans quelques endroits, il ait abrégé les phrases. Sa traduction est meilleure que les autres traductions dont j'ai parlé; car il a traduit dans l'ordre et il n'a rien altéré. — Je dirai encore que je me suis aperçu que l'auteur de ce livre a omis, à l'article בחר, la forme du *Niph'al*, qui existe dans כסף נִבְחָר לשון צדיק (*Prov.* x, 20), et dans ותבואתי מכסף נִבְחָר (*Ibid.*, viii, 19). De même, à l'article שמט, il a négligé le *Hiph'il* qui existe dans תַּשְׁמֵט ידך (*Deutéron.* xv, 3). Ces formes ne se trouvent pas dans les exemplaires de l'ouvrage (original); mais je ne sais pas si elles ont échappé à l'auteur ou au premier copiste; car personne n'est exempt d'erreur et d'oubli.

Le manuscrit du Vatican commence par les lignes suivantes, qui renferment la date de la traduction :

החלק השני ממחברת הדקדוק והוא ספר השרשים חברו החכם

[1] Au lieu de פלרמו «Palermo,» il faut probablement lire סלרנו «Salerno;» car la critique qui suit ne permet guère de douter que la traduction dont parle ici Ibn-Tibbon ne soit identique avec le Lexique de Salomon Par'hon ou Parchon, que de Rossi a fait connaître par des extraits, et qui a été récemment publié. On y lit à différentes reprises que l'ouvrage a été composé à *Salerno*.

ר׳ יונה בן גנאח הקרטבי נ״ע במדינת סרקסטה והעתיקו החכם
ר׳ יהודה בר׳ שאול ז״ל בן תבון מרמון ספרד אל לשון הקודש
במגדל לוניל יעזרהו האל בשנת ת׳ת׳ק׳ל׳א׳ לעולם

Seconde partie de l'ouvrage grammatical, ou *Livre des racines*, composé en arabe par le savant R. Ionâ ibn-Djanâ'h de Cordoue, dans la ville de Saragosse, et traduit en hébreu par le savant R. Iehouda, fils de R. Saül Ibn-Tibbon, de *Rimmôn* (Grenade) en Espagne, au fort de Lunel, l'an 4931 du monde (1171 de J. C.).

Un autre extrait que je possède du manuscrit du Vatican, et que je dois à la bonté d'un jeune savant de Rome, le prince Balthasar Boncompagni, m'a mis à même de constater que la citation d'un passage de R. Iehouda ben-Karîsch, relatif à Eldad le Danite, citation rapportée par David Kim'hi, d'après Ibn-Djana'h [1], se trouve réellement dans le dictionnaire de ce dernier, chose qui a été mise en doute [2]. A l'article שגה, après avoir donné différentes explications du mot תִּשְׁגֶּה (*Prov.* ch. v, v. 19), Ibn-Djanâ'h ajoute :

או בענין ההתעסקות באהבתה מאהוב זולתה וכבר אמר בו זה
קצת המפרשים והוא ר׳ יהודה בן קריש ואמר שהוא שמע
האיש הדני אומר יש לי שגויה בענין יש לי עסק

Nul doute que ce passage ne se trouve aussi dans le manuscrit arabe d'Oxford, que je n'ai pas été à même de consulter pour cet objet.

Divers extraits du Dictionnaire d'Ibn-Djanâh, qui se trouvaient écrits aux marges de deux manuscrits des commentaires d'Ibn-Ezra et de R. Lévi ben-Gerson sur le Pentateuque, ont été publiés par M. S. D. Luzzatto [3].

[1] Voy. le cahier de juillet 1850, p. 24, note 1.

[2] Voy. l'Avant-propos de M. Rapoport au Lexique de Parchon, p. x.

[3] Voy. le recueil intitulé : כֶּרֶם חֶמֶד, t. V. Prague, 1841, in-8°, p. 34 et suiv.

BIBLIOGRAPHIE.

NOTICE de la dissertation intitulée : *Om Pronomen relativum og nogle relative Conjonctioner i vort Oldsprog*, c'est-à-dire, du pronom relatif et de quelques conjonctions relatives en notre ancienne langue (langue de la Norwége), par M. C. A. HOLMBOE. Christiania, 1850, 12 pages in-4°.

Voici une nouvelle brochure de philologie comparée que nous devons au savant professeur de langues orientales de l'Université de Christiania.

M. Holmboe nous donne d'abord la liste des pronoms démonstratifs, interrogatifs et relatifs de la plupart des langues indo-européennes, et il montre que le démonstratif et l'interrogatif ont partout des formes bien distinctes, et que le relatif n'a des formes distinctes que dans quelques langues anciennes, tandis que, dans les autres, il emprunte la forme, soit du démonstratif, soit de l'interrogatif. Les langues anciennes dont il s'agit ici sont le sanscrit, le gothique et le vieux norvégien. Ainsi de même qu'en sanscrit le thème du relatif est la voyelle *i*, à laquelle s'ajoutent les suffixes casuels, de sorte qu'au nominatif, il devient यः, *yah* ou *yas*. Ainsi le relatif en gothique est *ei* (prononcez *î*), en vieux allemand *i*, et en vieux norvégien *is*, *jas* (prononcez *yas*), ou *es*; et il est indéclinable dans ces trois langues. Dans les formes norvégiennes, la terminaison *s* ou *as* n'est autre chose que le suffixe du nominatif resté immuable.

Les conjonctions, que l'auteur dérive du pronom relatif, sont *ef* ou *if* « si, » *at* « que » (*quod*), et *enn* « que » (*quàm*). Nous donnerons son article sur *ef*.

« La conjonction conditionnelle *ef* ou *if* « si, » a dans les

langues congénères les formes suivantes : en hindoui, जौ, *jau*, जो, *jo*, जब्, *jab*, जबै, *jabai*[1]; en hindoustani : جبھی, *jabhi*, جب, *jab*, کب, *kab*, et جو, *jo*; en bengali : यावे, *yave* ou *yabe*; en gothique : *ibai* ou *jabai*; en anglo-saxon : *gif*; en anglais : *if*; dans les dialectes anglais : *gef*, *gife*[2]; dans les dialectes écossais : *geif*, *gefe*, *gewe*[3]; en vieux allemand : *ibu*, *ipu*, *upi*, *ubi*, *ube*, *oba*; en allemand : *ob*; en grec : *εἰ*; en vieux prussien : *ikai*; en slavon : *ako*; en lettonien : *ja*; en litthuanien : *jéy*. »

La seule liste de ces synonymes indique qu'ils ont une commune origine; mais je n'ai trouvé nulle part la démonstration de ce fait. M Grimm, dans sa Grammaire allemande, t. III, p. 283 et suiv. a réuni les formes qui appartiennent aux langues germaniques; mais il ne fait pas mention des autres, et il ne propose pas d'hypothèse sur leur origine. Je tâcherai donc de la découvrir. Comme les particules tendent à se contracter, on concevra facilement que les formes les plus développées sont les plus voisines de la source, et comme aussi beaucoup de particules ont leur origine dans les pronoms, on pourra facilement connaître l'affinité du gothique *jabai*, de l'hindoui *jabai*, de l'hindoustani *jabhi*, et du bengali *yabe*, avec le sanscrit याभिः, *yâbhih* ou *yâbhis*, instrumental pluriel masculin et féminin, et याभ्यः, *yâbhyah* ou *yâbhyas*, datif pluriel du pronom relatif. Pour ce qui concerne les changements des lettres, le sanscrit य, *y*, se change ordinairement en ज, *j*, dans les langues modernes de l'Inde, et भ, *bh*, en *b* sans aspiration, et devient *b*, *v*, *ou*, *o*, ou bien il perd la labiale et garde l'aspiration *h* seule. La plupart des synonymes ci-dessus mentionnés sont dans le premier cas; et le vieux prussien *ikai*, et le slavon *ako*, si j'ai raison de les considérer comme étant de la même origine, sont dans le second. Le suffixe de l'instrumental भिः, *bhih* ou *bhis*, se

[1] Garcin de Tassy, *Rudiments de la langue hindouie*, p. 57.

[2] Halliwell, *Dictionnary of archaïc and provincial words.*

[3] Jamieson, *Scottish Dictionary.*

change déjà régulièrement dans le pracrit en हि, *hi* ou हिं, *him* [1], et la lettre *h* devient souvent, en passant d'une langue à l'autre, *k*. Le *ja* lettonien, qui a perdu tout le suffixe casuel, paraît néanmoins l'avoir eu, comme on peut le conclure du mot composé *jabschu* « quoique, » où la labiale *b* est conservée. La conjonction grecque *εἰ* n'a que peu de traces de son origine, et cependant elle est presque la seule des formes, dont nous avons donné la liste, qui ait été l'objet d'une analyse étymologique. M. Bopp, dans sa Grammaire comparative, p. 376 et 556, a dérivé le grec *εἰ* du sanscrit यदि, *yadi* « si, » qui tire son origine du pronom relatif; et il pense qu'en passant en grec, il a perdu la lettre *d* [2]. Mais M. Benfey [3] objecte à cette assertion, qu'on cherche envain dans la langue grecque un autre cas analogue de l'élimination de la lettre *d*. Il est au contraire de l'opinion que, quant à sa formation, *εἰ* doit être considéré comme pareil aux adverbes locatifs *ἐκ-εῖ*, *τηλ-εῖ*, *αὐτ-εῖ*, *π-εῖ*, etc. Mais il est en doute sur la manière d'expliquer ces formes. Il hésite entre l'explication de M. Hartung (*Casus*, p. 212), qui les prend pour des cas locatifs, et une autre, proposée par lui-même, d'après laquelle on prendrait *εἰ* pour un datif singulier du pronom relatif. Dans le premier cas, *εἰ* doit être considéré comme une abréviation de *εἰν*, qui viendrait de यस्मिन्, *yasmin*, en éliminant les lettres *sm*, qui, dans la déclinaison des pronoms, sont épenthétiques. Dans le dernier cas, on suppose que la forme primitive du datif singulier du pronom relatif a été यभि, *yabhi*, en analogie avec la forme du datif singulier du pronom de

[1] Lassen, *Inst. ling. pracr.* p. 310.

[2] Il mentionne, à la p. 554, l'affinite du gothique *jabai* avec le pronom relatif; mais il considère la terminaison *bai* comme le suffixe adverbial *va* ou इव, *iva* « comme ». On peut douter que le litthuanien *jéy* doive être comparé avec यदि, *yadi*, ou avec le datif pluriel du pronom relatif. Le polonais *kjedy* ou *gdy* « si, » vient clairement de यदि.

[3] *Griechischer Wurzellexicon*, t. I, p. 401.

la seconde personne तुभ्यं, *tubhyam* = latin *tibi;* et qu'ainsi de *yabhi* a pu se former, par élision, *yai*, et de là *ei*.

Je crois devoir préférer la dérivation de la forme plurielle du datif, comme je l'ai expliqué ci-dessus, en considérant que cette forme existe en réalité, tandis que l'autre n'est qu'hypothétique. A cela je puis encore ajouter la raison suivante.

La conjonction *ef* a reçu dans notre langue moderne la forme *om*, la labiale s'étant adoucie en *m*, et la voyelle s'étant assimilée à la consonne. Ainsi cette conjonction est devenue semblable à la préposition *om* « de, concernant. » Ceci sert à corroborer la justesse de l'opinion de M. Bopp, que le suffixe de l'instrumental et du datif pluriel en sanscrit भिः, *bhih*, et भ्यः, *bhyah*, est congénère avec la préposition अभि, *abhi* « de, concernant, sur. » De celle-ci, en effet, s'est développée notre préposition *om*, ce qu'on voit clairement, en comparant les prépositions analogues suivantes : grec, ἀμφί; vieux allemand, *umbi;* anglo-saxon, *ambe, umbe, umb, ymb;* latin, *ambi, amb, am*, préfixe inséparable, comme par exemple dans *ambivium, ambedo, amplector;* vieux suédois, *aff* et *aaf;* vieux norvégien, *af* et *of;* russe et slavon, *ob*.

A l'instar de cette préposition, les suffixes pluriels भ्यः, *bhyak*, et भिः, *bhih*, ont passé par des formes intermédiaires jusqu'à *um*, qui est le suffixe du datif pluriel en vieux norvégien, comme *m* en gothique et slavon, *mis* en lithuanien; φι et φιν en grec, par exemple, Ἰλιόφι, ὀστεόφιν; *bis* et *bus* en latin. Il faut avouer qu'en gothique et en vieux norvégien, le singulier présente aussi le suffixe *m* au datif dans la déclinaison des pronoms et des adjectifs; mais M. Bopp a très-bien prouvé que cet *m* provient de la particule épenthétique स्म, *sma*, dont nous avons parlé plus haut, laquelle ne peut pas avoir subi les transformations dont il est ici question [1].

[1] On lit dans les tables Engubines : *Juve garbovei buf treif fetu*, ce passage qui a été différemment expliqué, et qui est interprété

Quant à la forme, il y a lieu de croire qu'anciennement elle a été *jef* ou *jaf*, ce qu'on peut conclure, non-seulement des formes analogues déjà mentionnées, mais aussi d'une langue plus voisine, le vieux suédois, où *jef* ou *jäf* existe comme substantif signifiant « doute, » et *jäfwa* « douter, » dérivant de la particule *jef* ou *ef*, qui est de même la source du vieux norvégien *efi* « doute, » et *efa* « douter, » postérieurement transformé en *ima*, de même que *ef* est devenu *om*.

D'après ce qui a été dit, *ef* doit, dès l'origine, avoir été le corrélatif relatif du démonstratif *thvi* « donc, par conséquent, » et de l'interrogatif *hvi* « pourquoi. » Ces mots sont clairement analogues aux ताभिः, *tâbhih*, ou ताभ्यः, *tâbhyah*, instrumental et datif pluriel masculin et féminin de तत्, *tat* « ce, cette, » (en pali *tebi*, masculin et neutre, et *tâbhi*, féminin), et काभिः, *kâbhih*, ou काभ्यः, *kâbhyah*, qui sont les mêmes cas de किं, *kim* « que, » desquels sont dérivés aussi les corrélatifs hindoustanis بهی, *bhi* « donc, par conséquent, » et کاهی, *kâhé*, کهی, *kahe* « pourquoi. » En analogie avec ces mots *ef* doit orignairement avoir eu la forme *jafi* ou *efi*.

La première signification paraît, comme en d'autres particules pronominales, avoir été locative, signification de laquelle la signification temporelle, causative et conditionnelle, s'est peu à peu développée. D'abord on a dit : *quibus* (relatif) scil. *locis* « auxquels lieux, où » (relatif); ensuite : « auquel temps, lorsque » (relatif); enfin : « à raison de quoi, à condition que, si. » On peut observer un changement de signification presque semblable dans la particule *ubi* en latin, particule dont l'origine est la même que celle de notre *ef*. La signification locative et temporelle est assez connue; et elle sert aussi à exprimer la notion causative et instrumentale, comme on peut le voir, par exemple, dans Térence *Heautont.* IV, VI, 9 : *Hujusmodi res semper comminiscere, ubi me*

par M. Pott, *Etymol. Forschungen*, t. I, p. 203, par ces mots : *Jovi Grabovi bubus tribus fiat*, nous présente une forme de datif et d'ablatif pluriel, terminée en *f*, comme dans notre conjonction *ef*.

excarnifices, c'est-à-dire « tu inventes toujours de telles choses, pour m'en tourmenter. » Fabricius, dans son *Thesaurus*, explique ici *ubi* par *in quibus* vel *propter quos*. C'est aussi la signification locative qu'a originairement la conjonction conditionnelle ordinaire de notre langue moderne, *dersom*, qui n'est autre chose que *der* « là » + *som* « que. »

M. Holmboe traite de la même manière des conjonctions *at* et *enn*. Il considère la première comme dérivée par aphérèse de *yat*, यत्, genre neutre du pronom relatif, et la dernière de *yan*, यं, accusatif masculin du même pronom, analogue au *quam*, accusatif féminin de *qui*.

G. T.

Manuel de chronologie universelle, deuxième partie, comprenant un tableau synchronique d'histoire générale, d'après un plan entièrement nouveau, une table des personnages les plus célèbres de chaque siècle, des tables des principales découvertes dans les sciences, les arts, la géographie, etc. un Traité du calendrier arabe, par L. A. Sédillot, un fort volume in-8°, 2 fr. 50 centimes. Librairie d'E. Ducrocq, rue Hautefeuille, n° 10.

Dans le premier volume de cet utile ouvrage, qui renferme, avec les séries chronologiques des États anciens et modernes, un dictionnaire des savants et hommes illustres de tous les temps, le savant et laborieux auteur a fait une large part aux dynasties arabes et turques, à celles de l'Inde et de la Chine, et à cette école scientifique de Bagdad, dont les travaux ont éclairé l'Orient et l'Occident pendant le moyen âge. La seconde partie est consacrée aux faits proprement dits ; et l'histoire de nos grandes découvertes se trouve jointe au récit des événements politiques qui composent les annales du monde. L'ouvrage est terminé par un Traité du calendrier arabe, rédigé d'après les auteurs orientaux, et suivi de tables de concordance bien précieuses pour les calculs journaliers des Français établis en Algérie. G. T.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1850.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, et la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le directeur des Musées nationaux, par laquelle il remercie la Société du don d'un modèle d'une pagode indienne, que la Société avait reçu de M. Gallois-Montbrun, conservateur des hypothèques à Pondichéry, et qu'elle a désiré placer dans une collection nationale, pour en faciliter l'accès au public.

On lit une lettre de M. Jean-Baptiste Emin, professeur à l'institut de Lazarev, à Moscou. Cette lettre est accompagnée d'un exemplaire d'un volume arménien de M. Emin, sur les chants historiques de l'ancienne Arménie.

M. Dulaurier fait, au nom d'une commission spéciale, un rapport dans lequel il propose de conférer à M. Brosset, membre de l'Académie de Saint-Pétersbourg, le titre de membre étranger de la Société. Cette proposition est adoptée.

M. Mohl, au nom de la Commission des fonds, présente un rapport sur la demande faite par un membre du conseil, d'accorder maintenant les souscriptions dont il avait été question au moment où la révolution de 1848 est survenue, et qui avaient été abandonnées à la suite des événements d'alors.

La Commission des fonds reconnaît que ces souscriptions étaient du nombre de celles qu'il faudrait accorder, si la Société se décidait à revenir au système des souscriptions; mais elle désire que le Conseil ne se prononce là-dessus qu'après avoir pris en considération l'état général des ressources et des besoins de la Société. Le rapporteur fait connaître que les revenus actuels de la Société ne sont pas entièrement absorbés par les frais d'administration et par l'impression du Journal; que ce surplus a été accumulé depuis quelques années pour former un capital de réserve, jugé nécessaire pour parer à des besoins qui pourraient naître de circonstances difficiles; que ce capital est maintenant complet, et ne doit être touché que dans des cas de nécessité; que le surplus de l'année courante est affecté à l'impression de la Chronique de Kaschmir; mais qu'à partir de 1852, la Société aura un surplus disponible, dont elle aura à déterminer l'emploi. La Commission croit que ces fonds pourraient alors être employés à des souscriptions d'une façon utile à la science; mais elle est convaincue néanmoins que le premier devoir du Conseil est de les consacrer intégralement à l'agrandissement des entreprises de la Société elle-même, parce que sa prospérité et son existence dépendent avant tout de ce qu'elle fait elle-même; elle pense que le cadre du Journal pourrait être agrandi, et que la collection des textes et traductions a besoin d'être continuée plus vigoureusement. En conséquence, elle propose que dorénavant tous les fonds disponibles de la Société soient appliqués aux travaux de la Société, et qu'aucune souscription ne soit accordée, jusqu'à ce que les publications de la Société aient reçu les agrandissements qu'elles réclament.

Après une discussion prolongée, pendant laquelle plusieurs membres expriment le vœu de voir le cadre du Journal s'agrandir aussitôt que l'état des fonds le permettra, la proposition de la Commission est adoptée à l'unanimité.

M. Defrémery lit un extrait de sa traduction du Voyage d'Ibn-Batoutah dans l'Asie Mineure.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Les Colonies bulgares dans la Bessarabie et dans la nouvelle Russie. Esquisse statistique*, par M. A. Skalkowski. Odessa, 1848. In-8° (en russe).

Par l'auteur. *Essai d'une description statistique de la nouvelle Russie*, par M. A. Skalkowski. Ire partie. Ouvrage qui a obtenu le prix de Demidoff. Odessa, 1850. In-8° (en russe).

Par l'auteur. *Fables de Lokman, expliquées d'après une méthode nouvelle par deux traductions françaises, etc.* par M. Cherbonneau. Paris, 1846. In-12.

Par l'auteur. *Fables de Lokman, texte arabe, suivi d'un dictionnaire, etc.* par M. Cherbonneau. Paris, 1847. In-12.

Par l'auteur. *Exercices pour la lecture des manuscrits arabes*, recueillis par M. Cherbonneau. Paris, 1850. In-8°.

Par l'auteur. *Annuaire des établissements français de l'Inde pour l'année 1850*, par T. E. Sicé. Pondichéri, 1850.

Par l'auteur. *Om pronomen relativum og nogle relative conjunctioner, etc.* Sur le pronom relatif, et de quelques conjonctions relatives en notre ancienne langue (norvégienne), par par M. Holmboe. Christiania, 1850. In-4°.

Journal des Savants, octobre 1850.

Bulletin de la Société de Géographie, numéro 81.

EXTRAIT

D'UNE LETTRE ADRESSÉE À M. C. DEFRÉMERY,

PAR M. SCHEFFER,

SECOND DROGMAN DE L'AMBASSADE DE FRANCE À CONSTANTINOPLE.

Constantinople, le 3 septembre 1850.

Monsieur,

Je vous envoie sous ce pli les trois derniers Terdji-bend de Hatif que vous m'avez demandés. J'ai été assez longtemps

occupé à les chercher au milieu de mes trop nombreuses paperasses. J'ai retrouvé aussi le *Seldjouk-Nameh*, que j'ai l'intention de vous envoyer par M. Cor, qui compte se rendre en France le 25 octobre. Je vous adresse le commencement de ce petit ouvrage, avec le titre de quelques-uns des chapitres. Le principal mérite de mon livre est, je crois, son ancienneté. Il remonte au VIII[e] siècle. Du reste, vous en jugerez vous-même. Je n'ai fait jusqu'à présent que peu d'acquisitions. J'ai acquis seulement un مراة الادوار ومرقاة الاخبار de مصلح الدين لارى ; un fort bel exemplaire du تاريخ سلانيكى ; une Histoire du sultan Sélim ; une Histoire du siége de Rhodes ; une Histoire de la campagne qui a précédé la paix de Belgrade ; un fort beau سبحة الابرار de Djami, remarquable par son écriture et ses enluminures, et un autre petit opuscule historique. Je suis en marché en ce moment-ci pour un تاريخ هشت بهشت. Cet ouvrage, au dire de M. de Hammer, est fort rare. Il dit, dans les notes de son Histoire de l'empire ottoman, l'avoir cherché pendant vingt ans, avant d'avoir pu trouver les huit livres dont il se compose. Je ne laisserai donc pas échapper cette occasion, quoique ce volume soit en assez mauvais état. On a porté, il y a quelques jours, une quantité assez considérable de livres au bazar. L'ancien gouverneur de Suleymaniè, Ahmed-pacha, avait rassemblé une collection assez nombreuse de livres ; il a voulu s'en défaire. Malheureusement, je n'ai pu être prévenu à temps, et les livres ont été portés chez le *Cheikh-uïislam*. Il y avait, dans le nombre, un *Raouzat-ussafa* et un bel exemplaire du *Habib-ussïer*. Je ne désespère pas de pouvoir mettre la main sur ce dernier ouvrage, dont on demande sept cents piastres. J'ai demandé en Perse les différentes histoires particulières des Seldjoucides, les histoires de l'Azerbaïdjan, de Hérat, du Mawera-unnahr. J'ai écrit à Tauriz, à un excellent libraire, nommé Mulla-Djebbar, et à Téhéran, à l'ancien *mirza* de la mission de France. J'ai tout lieu de croire que leurs recherches auront quelque succès. J'ai trouvé moi-

même ici une Histoire des khans du Mawera-unnahr, qui, malheureusement, n'est pas complète. Elle a pour titre : تاريخ مقيم خانى [1]. Je l'ai acquise pour fort peu de chose, avec le second volume du فتح القدس. Ce volume est d'une date fort ancienne. J'ai reçu de Perse le fameux مجمع البحرين. Ce n'est point le مطلع السعدين ومجمع البحرين. Ce n'est tout simplement qu'un dictionnaire arabe. L'*Atechkédè* n'a point été lithographié. L'exemplaire que l'on m'a envoyé est un manuscrit. Il m'a, du reste, coûté assez bon marché. J'ai trouvé ici un très-bon copiste persan, qui a une excellente écriture. Je lui fais copier en ce moment l'Histoire de Gengiz-khan, تاريخ جهان كشا et le تاريخ اربعة اولوس, de Oulough-beg. Que dites-vous de cette idée? Si vous aviez quelque ouvrage bien rare à me signaler, je m'empresserais d'en faire tirer copie; cela me sera extrêmement facile. Je m'occupe principalement de rassembler les ouvrages qui ont trait à l'histoire des Mongols et des Turcs. J'espère pouvoir en faire une bonne collection. Je m'empresserai de vous adresser le زينة المجالس, aussitôt que je l'aurai reçu de Téhéran.

Adieu, Monsieur; croyez à l'expression du dévouement cordial de votre ancien camarade,

Ch. Schefer.

[1] C'est l'ouvrage dont M. Senkowski a extrait la matière de son supplément à l'Histoire des Huns. C. D.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1851.

FRAGMENTS
DE
GÉOGRAPHES ET D'HISTORIENS
ARABES ET PERSANS INÉDITS,
RELATIFS
AUX ANCIENS PEUPLES DU CAUCASE ET DE LA RUSSIE MÉRIDIONALE;

TRADUITS ET ACCOMPAGNÉS DE NOTES CRITIQUES,

PAR M. DEFRÉMERY.

(Voyez les numéros de juin et de novembre-décembre 1849; juillet, septembre et octobre 1850.)

SUITE ET FIN.

V.
EXTRAITS
DE KHONDÉMIR (ET DE MIRKHOND).

Il serait superflu d'entrer dans de longs détails sur cet historien, fils et émule du célèbre Mirkhond. De bonnes notices sur sa vie et ses ouvrages ont été

données par MM. Reinaud [1] et Quatremère [2]. Quoique le style de Khondémir soit plus recherché, plus métaphorique que celui de Mirkhond, il est, en général, plus concis, plus serré; cet auteur est du petit nombre des historiens persans qui ont su exprimer un grand nombre de faits en peu de paroles. Ce n'est pas par ce seul mérite que le *Habib-essiier* (ami des biographies) de Khondémir l'emporte sur le *Rauzet-esséfa*. Il se recommande encore par plusieurs chapitres importants, qui manquent dans la compilation plus volumineuse de Mirkhond. Tel est le morceau relatif aux rois du Thabéristan et du Mazendéran, dont M. Bernhard Dorn vient de publier le texte, avec une traduction allemande [3]. De plus, comme son titre l'indique, Khondémir s'est attaché à donner, à la fin de chaque règne tant soit peu important, des notices biographiques sur les hommes d'état, les savants, les littérateurs et autres personnages remarquables, qui florissaient sous ce règne.

Cet extrait comprend le chapitre relatif aux khans mongols du Kiptchak. Il est suivi de fragments de l'histoire, beaucoup plus détaillée, des Ilkhans ou souverains mongols de la Perse et des Timourides. Ces fragments serviront à compléter le premier morceau, au moins en ce qui concerne les rapports

[1] *Biographie universelle*, des frères Michaud.

[2] *Journal des Savants*, juillet 1843, p. 386-394.

[3] *Die Geschichte Tabaristan's und der Serbedare nach Chondemir*, Saint-Pétersbourg, 1850, in-4°.

des khans du Kiptchak avec ceux de l'Iran. Ils offrent aussi quelques faits relatifs aux Tcherkesses et aux princes du Chirvan et de la Géorgie. J'ai eu soin de comparer avec le récit de Khondémir celui du *Rauzet-esséfa*, et d'intercaler, soit en note, soit dans ma traduction, les détails nouveaux que me fournissait Mirkhond.

RÉCIT D'UNE PORTION DES AFFAIRES DE DJOUDJI-KHAN, FILS DE DJINGUIZ-KHAN, ET DE SES DESCENDANTS, QUI EXERCÈRENT LA ROYAUTÉ DANS LE DECHTI-KIPTCHAK [1].

Les historiens rapportent que la tribu des Merkites, que l'on appelle aussi *Mékrites*, قوم مركيت كه ايشانرا مكريت نيز كويند, ayant un jour trouvé l'occasion favorable, pilla l'*ordou* de Djinguiz-khan. Elle fit prisonnière sa femme, qui était alors enceinte, et l'envoya à Ong-khan[2]. Ce monarque eut pitié de cette femme et la traita avec respect, jusqu'à ce que Djinguiz-khan fût de retour dans sa *iourt*, يورت (habitation, campement). Alors il la renvoya à son mari. Au bout de quelques jours, la princesse mit au monde un fils, qui fut appelé *Djoudji*, جوجى, c'est-à-dire, hôte nouvellement arrivé, مهمان نو رسيده. Lorsque Djoudji, qui était l'aîné des fils de Djinguiz-khan, fut devenu un jeune homme, son père lui confia le gouvernement du Kharezm,

[1] Ms. 69 Gentil, III[e] volmue, fol. 25 r.

[2] Cf. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. I, p. 354, 355; Deguignes, *Histoire des Huns*, t. III, p. 339.

du Dechti-Kiptchak, des pays des Alains, des As[1], والان وآس, des Russes, des Bulgares et de leurs dépendances. La poussière de la dispute s'élevait continuellement entre Djoudji et *ses frères* Djaghataï et Ogodaï; car ceux-ci lui adressaient des reproches touchant sa naissance, à cause de l'événement que nous avons rapporté plus haut. زيرا كه برادران بنابر قضيۀ مذكوره در نسبش طعن مى كردند. Djoudji mourut six mois avant Djinguiz-khan, laissant quatorze fils, savoir : 1° *Ourdah*, اورده[2], dont la mère était *Sarkan*, سرقان, de la tribu *Kongorat*, قنغرات; 2° Batou[3], qui avait pour mère *Ouki-Koutchin*, اوكى قوچين[4], fille d'*Iltchi-Noïan*, ايلچى نويان, Kongorat; 3° Bérékeh-khan; 4° *Bergatchar*, برگچار;

[1] La mention simultanée de ces deux noms est une preuve de plus à l'appui des nombreux arguments par lesquels M. Vivien de Saint-Martin a prouvé qu'on avait eu tort de confondre les As ou Ossètes, avec les Alans ou Alains. (Voyez les Nouvelles annales des Voyages, numéros d'août et septembre 1848, p. 177-191.)

[2] M. d'Ohsson mentionne au premier rang parmi les fils de Djoutchi qui assistèrent, en l'année 1229, au grand couriltaï où Ogodaï fut proclamé empereur, un certain Ourda (t. II, p. 8). Ailleurs (*ibid.* p. 335), il dit qu'à la mort de Djoutchi, Batou avait partagé avec son frère aîné Orda les troupes de son père, et qu'Orda prit possession du pays situé au nord du Sihoun. (Voyez encore *ibidem*, p. 111, 619, 621, 625, 627 et 628; cf. d'Avezac, *Relation des Mongols*, p. 186 et 270, 271; Deguignes, t. III, p. 431; Charmoy, *Sur l'utilité des langues orientales pour l'étude de l'Histoire de Russie*. Saint-Pétersbourg, 1834, p. 13, note 43.)

[3] D'après M. d'Ohsson (t. II, p. 335, note), Batou veut dire, en mongol, *ferme, stable;* ou selon Deguignes (t. III, p. 341, note 6), *force, dureté*.

[4] Cf. sur ce mot les Notices et extraits des manuscrits, t. XIV, 1re partie, p. 475 et la note, *ibidem*.

5° Cheïban; 6° *Tangkout*, تنكقوت; 7° *Boual*, بوال[1]; 8° *Djilaoucoun*, جيلاوقون; 9° *Chingkour*, شينكقور (le Sancor de d'Ohsson, II, 159); 10° Tchempaï, جمپاى; 11° Mohammed; 12° *Oudouz*, اودوز; 13° *Boucatimour*, بوقاتيمور[2]; 14° *Singogm*, سينكوم.

Parmi ces quatorze fils, Batou, que l'on appelait *Saïn-khan*, صاين خان[3], succéda à son père, par l'ordre de celui-ci. Ogodaï-Caân, pendant son règne, regarda Batou avec des yeux favorables, et envoya avec lui son fils Gouïouk-khan, Mangou, fils de Touli, et plusieurs des fils de Djagataï, afin qu'il conquît tout le pays des As, des Russes, des Tcherkesses et les contrées voisines. Batou s'étant dirigé promptement vers ce côté, en compagnie des princes et d'une nombreuse armée, s'empara, en peu de temps, de beaucoup de localités. Ayant pris de vive force la ville de *Mokos*, مكس (Moscou), après un siége[4], il ordonna un massacre général, et prescrivit que les meurtriers coupassent l'oreille droite à toutes leurs victimes et la représentassent[5]. On en compta

[1] Ce prince serait-il celui que Jean du Plan de Carpin cite parmi les fils de Touchi ou Djoutchi, sous le nom de *Bora*, p. 270, 272?

[2] M. d'Ohsson (II, 8) l'appelle Touca-Timour, leçon plus conforme à celle de Jean du Plan de Carpin : Thuatemur. (Voyez la Relation des Mongols ou Tartares, édition d'Avezac, p. 187 et 272.)

[3] Ce surnom, dit M. d'Ohsson, signifie *le bon prince*, t. II, p. 334.

[4] Cf. d'Ohsson, t. II, p. 115, 619 et 620.

[5] « Bar Hebræus rapporte que le caân avait ordonné de couper l'oreille droite à tous les hommes tués dans cette expédition, en Boulgarie et en Russie, et que les Tatares se trouvèrent en possession de deux cent soixante et dix mille oreilles. » (D'Ohsson, p. 120,

deux cent soixante et dix mille. Lorsque Batou eut mis fin à cette entreprise, il se dirigea du côté de *Kelar*, كلار[1], et de *Bachkird*, باشقرد[2], qui sont con-

note.) Après la bataille de Lignitz, les Mongols coupèrent une oreille à tous les morts de l'armée ennemie, et en remplirent neuf grands sacs. (Deguignes, t. II, p. 99; d'Ohsson, t. II, p. 126.)

[1] Ce nom est de nature à nous embarrasser. Ala-eddin Ata-Mélic (*apud* d'Ohsson, t. II, p. 621) le donne à l'armée vaincue par Batou, c'est-à-dire à l'armée bachkirde ou hongroise. Rachid-eddin, au contraire, en fait le titre distinctif du chef des Polo, des Bachkirdes et des Madjar (les Polonais et les Hongrois). (D'Ohsson, p. 622 et 628.) M. d'Ohsson suppose que dans le passage d'Ala-eddin, de même que dans ceux de Rachid-eddin, Kélar remplace Kéral, Crâl, qui signifie *roi* en langue slave. Mais M. Quatremère repousse cette conjecture, et en propose deux autres, dont la seconde me paraît très-vraisemblable, et s'accorde assez bien avec le texte d'Ala-eddin et de Khondémir. « Peut-être le mot Kélar désigne-t-il la partie de la Pologne dont la capitale était la ville de Galitz, qui a donné son nom à la Galitzie ou Galicie. » (*Histoire des Mongols de la Perse*, p. 72, note.) Il n'est pas inutile de faire observer qu'après la prise de Moscou et de Kiew, les Mongols ravagèrent la principauté russe de Galitch ou Galicie, et que Daniel, souverain de cette contrée, se retira en Hongrie. Après avoir dévasté la Galicie, une partie de l'armée mongole entra en Pologne par la province de Lublin. (D'Ohsson, t. II, p. 120.)

[2] Comme le fait observer M. d'Ohsson (p. 620; cf. p. 134, 136, note), le mot Bachkirds désigne ici les Hongrois. Les historiens hongrois font remonter l'origine de leur nation au pays de *Bascardia*, ou *Pascatir*, comme écrit Rubruquis : « De illa regione Pascatir « exierunt Huni, qui postea Hungari. » (Cf. Vivien de Saint-Martin, *Nouvelles annales des Voyages*, décembre 1848, p. 282, 283; d'Avezac, *Relation des Mongols*, p. 95; Reinaud, *Géographie d'Abou'lféda*, t. II, p. 294, 295, note.) Ce dernier savant a traduit un passage du géographe arabe Yacout, qui avait été publié précédemment par M. Fræhn, et qui atteste l'existence d'une nombreuse colonie de Bachkires musulmans en Hongrie, vers l'an 1220. C'est sans doute de ces Bachkires et des Comans qu'il est question sous les noms de *Bizzerminorum* (*les Musulmans*, voyez Jean du Plan de Carpin, édit.

tigus au pays des Francs, et dont les habitants professent la religion chrétienne.

Les chrétiens, ترسایان, ayant eu connaissance de la marche de l'armée mongole, firent du soin de la combattre, l'unique objet de leurs pensées. Quatre cent mille hommes se dirigèrent en toute hâte vers le champ de bataille. Batou, ayant été informé de la multitude des ennemis et de leurs grands préparatifs, از کثرت عدو (عَدَد) وعَدَد, ordonna à tous les musulmans qui se trouvaient dans son camp, de se rassembler dans un même endroit et de demander à Dieu la victoire, par des vœux et des supplications. Quant à lui, il monta seul sur une colline, et pendant un jour et une nuit, il ne prononça aucune parole, sinon pour implorer la divinité et lui exposer ses besoins[1]; après quoi il des-

d'Avezac, p. 105, 180; cf. *Notices des Manuscrits*, t. XIII, p. 290, note), et d'*Hismaelitarum*, dans une lettre adressée par Przemislas Ottocar II, roi de Bohême, au pape Alexandre IV, en 1260. (Voy. *Les Nouvelles recherches sur l'apparition et la dispersion des Bohémiens en Europe*, par P. Bataillard, p. 24, 25 du tirage à part. Paris, 1849). Sur l'identité des mots *Bachkird* et *Madjar* ou Hongrois, chez les écrivains musulmans; on peut encore consulter d'Ohsson, *Voyage d'Abou-el-Cassim*, p. 257, 259. Quant aux Comans ou Cumans, établis en Hongrie, voyez les Fragments du comte Jean Potocki, seconde partie, livre XVII, p. 97; cf. d'Ohsson, t. II, 118, 135 à 141 et 181.

[1] La grande invasion des Tartares dans l'Occident, en 1236 et années suivantes, est le sujet d'une lettre adressée à Louis IX par « Ponce de Aubon, mestre de la chevalerie du Temple en France, » et publiée en grande partie par M. Paulin Pâris (*Hist. littéraire de la France*, t. XXI, 1847, p. 792, 793). On y lit les détails suivants : « Tartarin ont la terre qui fu Henry le duc de Poulainne, destruite

cendit de la colline, et s'occupa à ranger son armée en ordre de bataille. Pendant la nuit, il fit traverser par une troupe de braves un fleuve (la Theis) qui le séparait des ennemis, afin que, lorsque le combat serait engagé, elle attaquât ceux-ci par derrière, که دروقت اشتعال آتش قتال از پس پشت ایشان درآیند.

Le lendemain, les héros des deux empires ayant commencé à se servir de la flèche et du poignard, Batou attaqua en personne les ennemis. Sur ces entrefaites, le détachement qui avait passé le fleuve pendant la nuit, survint derrière les chrétiens. Les Mongols, ayant pris ceux-ci en tête et en queue, les mirent en déroute. Batou, après avoir conquis ces provinces, revint dans le Dechti-Kiptchak; et s'étant assis sur le trône, il accorda aux princes du sang la permission de s'en retourner. Il fonda la ville de Séraï, et en fit sa capitale[1]. Lorsqu'il eut passé quarante-sept ans dans ce monde périssable, il mourut

et escillée, et celui meismes et avec mout des barons et VI de nos freres et III chevaliers, II sergans et V c de nos hommes ont mort.... Et sachiez que li rois de Hongrie, et li rois de Booine et les II fiuz au duc de Poulainne, et le Patriace d'Aquitaine (Aquilée, selon l'éditeur), et mout grant multitude de genz, une seule de lor oz n'ozerent assaillir.» On voit qu'il est question, au commencement de ce passage, de la bataille de Lignitz, perdue par Henri II le Pieux, le 9 avril 1241. Il est évident, d'après cela, que la lettre de Ponce d'Aubon ne saurait avoir été écrite en 1237, date que le savant éditeur lui a assignée par conjecture. Le titre de duc de Poulainne désigne Henri II le Pieux, duc de Silésie, et non son père Henri le Barbu, compétiteur de Boleslas V, mort en 1238.

[1] Cf. sur ce point une des notes qui accompagnent mon extrait d'Ibn-Batoutah, ci-dessus, numéro de septembre 1850, p. 197.

en l'année 654 (1256), qui correspond à l'année du dragon لو ییل. Il n'était partisan d'aucune religion, et ne connaissait d'autre culte que le pur déisme, واو تابع هیچ دین وملت نبود وغیر خدا پرستی شیوه نمی دانست. Il donnait aux musulmans et aux Mongols tout ce qu'il pouvait; il accordait des rescrits et des diplômes d'investiture aux sultans de l'Asie Mineure et de la Syrie. Enfin, il répandait sans cesse des bienfaits sur les diverses classes d'hommes. Après la mort de Batou, son frère lui succéda. Depuis ce temps-là jusqu'à présent, c'est-à-dire l'année 929 (1523), la souveraineté du Dechti-Kiptchak a appartenu aux enfants de Djoudji-khan. Dans l'introduction مقدمه du *Zafer-nameh*, on trouve les noms de trente-deux d'entre eux. Dans les quatre *Olous*, الوس اربعه [1], qui ont été composés après l'introduction de cet ouvrage, les noms de trente-neuf personnes sont écrits de la manière suivante :

1° Djoudji-khan, fils de Djinguiz-khan.

2° Batou, fils de Djoudji, dont nous avons raconté l'histoire en abrégé.

3° Bérékeh-khan [2], fils de Djoudji-khan, qui était

[1] Ce titre, qui signifie *les quatre hordes*, désigne, ainsi qu'on le voit plus haut (fol. 16 r.), un ouvrage du célèbre sultan Olougbeg.

[2] On voit que Khondémir ne compte pas, au nombre des souverains mongols du Kiptchak, Sartak, fils de Batou, et que Mangou-Caân avait nommé successeur de ce prince. Sartak mourut à son retour de la résidence de Mangou, avant d'avoir pris possession du trône. (Cf. d'Ohsson, t. II, p. 336; Abel-Rémusat, *Nouveaux mé-*

musulman, et qui désapprouvait sans cesse les actions qu'Holagou commit à Bagdad; sa mort arriva dans l'année 665 (1267).

4° *Moungatimour*, مونكاتيمور, fils de *Thougan*, طوغان, fils de Batou, qui, durant son règne, fut surnommé كلك [1], et qui mourut dans l'année 671 [2].

5° *Toudamonga*, تودمنكا, fils de Thougan [3],

6° *Toucta-khan*, توقتا خان [4], fils de Mangoutimour, qui avait pour mère *Oldjaï khatoun*, اولجاى [5],

langes asiatiques, t. II, p. 98-101.) Les sources citées par d'Ohsson prouvent qu'Abel-Rémusat a eu tort de dire que les auteurs musulmans qui ont parlé des princes du Kiptchak ne nomment point Sartak au nombre des enfants de Batou.

[1] Pétis de la Croix (*Histoire du grand Genghizcan*, p. 418) lit Kilk, et prétend que ce mot était le nom du trisaïeul de Genghizcan.

[2] D'après Noveïri (*apud* d'Ohsson, t. IV, p. 750), Mangou-Timour mourut au mois de rébi ul evvel 679. C'est par une faute d'impression qu'on lit en cet endroit 779. (Cf. d'Ohsson, *ibid.* p. 317.)

[3] Khondémir omet ici Toulabogha, qui, après s'être signalé sous les règnes de Batou et de Bérékeh, par ses succès en Russie et en Pologne (Voyez Deguignes, t. III, p. 340, 341; d'Ohsson, t. II, p. 181, 183; t. IV, 318), et avoir exercé une grande autorité sous le nom de Touda-Mangou, son oncle, succéda à ce prince, et fut tué en trahison par Nogaï, dans l'année 1291. (Deguignes, t. III, p. 346, 348; d'Ohsson, t. IV, p. 318, 319, et 751, 753, 758, 759.) Toulabogha est le Tolobouga de Marco Polo (édition de la Société de géographie, p. 282), d'après lequel il aurait été tué par Tolamangu et Nogaï.

[4] C'est le Touctouca de Makrizi, suivi en ce point par M. d'Ohsson (t. IV, p. 319, 750, note), qui a soin d'avertir que la forme commune est Toucta. (*Ibid.* 317, note).

[5] Cette princesse est nommée Eltchi par Noveïri (*apud* d'Ohsson, p. 750).

fille de *Gulmich-Aka*, كلمش اقا. Il périt en l'année 712 (1312), dans un vaisseau, au milieu du fleuve *Etil*, اتل.

7° Uzbek-khan, fils de *Thogril*, طغرل[1], fils de Mangou-Timour, à qui toute la horde Uzbek doit son nom[2], كه جميع الوس اوزبك بوى منسوبند[3].

8° Djani-beg-khan, fils d'Uzbek-khan, qui était un roi juste, compatissant, pieux, attaché à la loi musulmane, عدالت شعار مرحمت آثار دين دار شريعت دثار. Pendant son règne, Achraf, fils de Timour Tach, fils de Tchouban, s'étant emparé de l'*Iran*, ايران (lisez *Arran*, اران), et de l'Azerbéidjan, commença à tyranniser et opprimer ses sujets, de sorte que la plupart des *chérifs* et des notables du pays prirent le parti de s'exiler. Parmi eux se trouvait le cadhi Mohii-eddin-Berdaï. Il se rendit à Seraï[4], qui était la capitale de Djani-beig-khan, et s'occupa à conseiller le peuple et à le prêcher. Un jour que le monarque et des grands de sa cour assistaient à un des sermons du cadhi, il retraça le récit des actes de tyrannie d'Achraf dans des termes si véhéments, que tous

[1] Togrouldja, selon Noveïri et M. d'Ohsson. (t. IV, p. 572, 750).

[2] Au lieu de *Olousi Uzbek* «la horde Uzbek,» Pétis de la Croix, *loco laudato*, a lu Rous-Ertec.

[3] Il est encore question d'Uzbek dans une addition marginale sur un autre chapitre de Khondémir. Voici ce qu'on y lit : «Uzbek-khan, ayant été anobli par sa conversion à l'islamisme, déployait les plus grands efforts et le zèle le plus parfait pour répandre la loi du prophète. Lorsqu'il eut exercé la souveraineté pendant près de trente ans, il mourut dans l'année 742.» (Fol. 72 r.)

[4] A Seraï, M. d'Ohsson (t. IV, p. 741) a substitué Seraïdjik.

les assistants tombèrent en larmes. Puis il ajouta : « Comme les serviteurs de cette cour ont le pouvoir de réprimer facilement cette injustice, s'ils montrent en cela de la négligence, ils en seront châtiés au jour de la résurrection. » Cette parole fit une très-grande impression. Djani-beig-khan se dirigea vers l'Azerbéidjan, dans l'année 758 (1357)[1], avec une armée nombreuse. Mélik-Achraf ayant été informé de sa prochaine arrivée, s'enfuit de Tébriz. L'armée du souverain équitable, s'étant mise à la poursuite d'Achraf, le prit dans la maison du chéikh Mohammed Baliktchi, بالکحی, qui était voisine de *Khoï*, خوى. On le conduisit à Tébriz, et on l'y mit à mort. Quoique Djani-Beig-khan eût amené avec lui une armée considérable, il ne tourmenta nullement les habitants de l'Azerbéidjan pour la solde de ses troupes; mais il dépensa les trésors d'Achraf, et plaça, comme gouverneur, à Tébriz, son fils Birdi-beig. Alors il arbora l'étendard du retour vers sa *iourte* (résidence). Après son arrivée dans le Decht (Kiptchak), il mourut dans la même année (758). L'abrégé du *Telkhis*, مختصر تلخيص, un des ouvrages de Maulana-Saad-el-Millet-Veddin-at-Teftazani, التفتازانى, est dédié à Djani-beig-khan. La parfaite équité, la grande bonté et générosité de ce monarque magnanime, sont célébrées dans les ouvrages de tous les hommes de mérite, *ses contemporains.*

Le neuvième khan du Kiptchak fut Birdi-beig-

[1] M. d'Ohsson (t. IV, p. 714) place cette expédition et le meurtre d'Achraf en l'année 756 (1355). (Cf. Deguignes, t. III, p. 354.)

khan, بيردى, fils de Djani-beig-khan, qui, lorsqu'il apprit la mort de son père, se rendit de Tébriz dans le *Dechti-Kiptchak*, et s'assit sur le trône royal.

Le dixième fut Kildi-beig-khan, كيلدى.

Le onzième, Nourouz, qui se comptait faussement, بتزوير, au nombre des enfants de Djani-beig-khan.

Le douzième, Tcherkes-khan, que les émirs, par égard pour l'intérêt du moment, بنابر مصلحت وقت, faisaient naître d'un fils de Djani-beig.

Le treizième, Khidhr-khan.

Le quatorzième, Merdoud (Mevdoud?), fils de Khidhr-khan.

Le quinzième, Bazartchi, بازارچى.

Le seizième, Noucaï, fils de Sibachi, نوقاى بن سباشى.

Le dix-septième, Tougloktimour-khan, fils du frère de Noucaï.

Le dix-huitième, Mourad-Khodjah, frère de Tougloktimour-khan.

Le dix-neuvième, Kotlog-Khodjah, frère de Noucaï.

Le vingtième, Orous-khan, qui exerçait la royauté dans le Dechti-Kiptchak, au commencement de la puissance de l'émir Timour-Gourkan, et qui se montra l'ennemi de ce prince[1].

[1] De Birdi-beig, M. d'Ohsson passe immédiatement à Ourous « descendant de Djoutchi par son dix-septième fils Touca-Timour (le treizième fils de Djoutchi, selon Khondémir, ci-dessus, p. 109). » (Voyez le troisième tableau généalogique, à la suite du quatrième volume de l'Histoire des Mongols. Cf. Deguignes, t. III, p. 355.)

Le vingt et unième, توقتاقيا (*Toaktakia?*)[1], fils d'Orous-khan.

Le vingt-deuxième, Timour-Melik.

Le vingt-troisième, Toktamich-khan, qui, grâce au secours de Timour-Gourkan, devint le monarque du Dechti-Kiptchak, et dont la puissance surpassa celle de ses aïeux. A la fin, il fit la guerre à ce prince, et osa le combattre à deux reprises différentes, ainsi qu'il sera raconté dans la troisième section de ce volume.

Le vingt-quatrième khan du Kiptchak fut Timour-Kotlok, fils de Timour-beig, qui servit aussi l'émir Timour-Gourkan.

Le vingt-cinquième, Chadi-beig.

Le vingt-sixième, Poulad, fils de Chadi-beig.

Le vingt-septième, Timour, fils de Timour-Kotlok.

Le vingt-huitième, Djélal-eddin (fils de) Toctamich-khan.

Le vingt-neuvième, Kérim-Birdi, كريم بردى, fils de Toctamich-khan.

Le trentième, Kepek, كيك, khan, fils de Toctamich-khan. Aucun de ces trois frères ne régna plus d'un an.

Le trente et unième fut Djekreh[2].

Le trente-deuxième, Djebbar-Birdi, جبار بيردى, fils de Toctamich-khan.

[1] M. d'Ohsson écrit Toucaya, et Pétis de la Croix, p. 500, Tocta Caya. (Cf. Deguignes, t. III, p. 357.)

[2] *Le Bahhira* de Pétis de la Croix, p. 501.

Le trente-troisième, Sidi-Ahmed.

Le trente-quatrième, Dervich, fils de الالهى (*Alchycan*, selon Pétis).

Le trente-cinquième, Mohammed-khan.

Le trente-sixième, Daulet-Birdi, fils de Tachtimour.

Le trente-septième, Borac, fils de قرحسق (Cabargic, d'après Pétis), entre lequel et entre Mirza-Olougbeig-Gourkan, il survint une guerre, ainsi que nous l'expliquerons, s'il plaît à Dieu.

Le trente-huitième, Ghaïats-eddin, fils de Chadibeig.

Le trente-neuvième, Mohammed, fils de Timourkhan.

Comme l'histoire de ces sultans m'était inconnue, je me suis contenté du seul dénombrement de leurs noms. Un autre des khans du Dechti-Kiptchak est Abou'lkhaïr-khan [1], avec le secours duquel le sultan heureux, le Mirza sultan Abou-Saïd, fils de Mirza sultan Mohammed, fils de Mirza-Miran-chah-Gourkan, conquit Samarcand. La durée du pouvoir d'Abou'lkhaïr-khan fut de près de quarante ans. Après lui, son fils, le cheikh Haïder-khan, s'appliqua, dans le Dechti-Kiptchak, à satisfaire aux obligations du

[1] Cf. Deguignes, *Histoire des Huns*, t. III, p. 432, 435; d'Anville, *L'Empire de Russie, son origine et ses accroissements*, p. 70. Abou'l-Khaïr-khan descendait de Gheïbani-khan, cinquième fils de Djoutchi, à qui ses frères Orda et Batou avaient cédé les pays voisins du Yaïk (Oural) et du Sihoun ou Sir-Déria. Cheïbani fut le fondateur de la dynastie des sultans mongols du Touran. (Voyez Deguignes, p. 431; d'Anville, p. 69.)

rang paternel. Au bout d'un court espace de temps, اىماوحان (*Inak-khan*), fils de Hadji-Mohammed-khan, d'un commun accord avec un grand nombre d'émirs Uzbeks et *Mankats*, منعت (Karakalpaks), arbora l'étendard de la révolte contre Cheikh-Haïder-khan. Les deux partis en étant venus aux mains plusieurs fois, dans la plupart des combats, le rayon de la victoire brilla sur le faîte de l'étendard de Cheikh-Haïder. A la fin, *Inak*, اىماو, khan, fut vainqueur, grâce au secours d'Ahmed-khan, fils du cheikh Haïder. Celui-ci, ayant reçu plusieurs blessures dans l'action, en mourut. Abou'l-Feth-Mohammed-khan-Cheïbani, qui, au commencement de l'année 906 (1500), s'empara de Samarkand, et qui, après la mort du monarque illustre Sultan Hoceïn-Mirza, se rendit en toute hâte dans le Khoraçan, était fils de Borac-sultan, fils d'Abou'l-Khaïr-khan.

DISCOURS CONCERNANT L'EXPLICATION DE L'INIMITIÉ D'HOLAGOU-KHAN ET DE BÉRÉKEH-OGHOUL [1], ET LA DESTRUCTION D'UNE NOMBREUSE TROUPE DE MONGOLS.

Comme Bérékeh-Oghoul, fils de Djoutchi-khan, conformément à l'ordre de son frère aîné Batou, avait fait de nombreux efforts pour amener la reconnaissance de Mangou-caân en qualité de souverain, il se regardait comme supérieur en dignité à Holagou-khan [2]. En conséquence, il le fatiguait con-

[1] بركه اغول. Fol. 33 v.

[2] Rachid-eddin attribue à la même cause l'orgueil de Bérékeh

tinuellement par toute espèce d'exigences, et cherchait à exercer sur lui la suprématie. Holagou, mécontent de cette conduite, dit un jour : « Quoique Bérékeh-khan soit mon aîné, آقا [1], et que je sois son cadet, اینی, cependant, puisqu'il a suivi le chemin de l'injustice, et qu'il me montre sans cesse des exigences inconvenantes, dorénavant je changerai

envers Holagou. (*Histoire des Mongols*, p. 390). Dans ce passage, Rachid-eddin n'a pas exprimé le degré de parenté existant entre Batou et Bérékeh. J'ignore pourquoi, dans sa traduction, M. Quatremère a donné au premier le titre de père de Bérékeh. On a vu dans une note qui accompagne l'extrait précédent (numéro de juillet 1850, p. 59, note 2), que Bérékeh était en relation d'amitié avec le célèbre sultan mamlouk Beïbars. Makrizi, dans le passage cité en cet endroit, dit que des courriers furent envoyés par Beïbars à la Mekke et à Médine, pour intimer l'ordre de faire la prière pour Bérékeh, et d'accomplir, au nom de ce prince, les cérémonies du pèlerinage. Il ajoute qu'il fut prescrit aux *khatibs* (prédicateurs) des deux villes précitées, de Jérusalem, de Misr et du Caire, de faire, du haut du *minber* (chaire), une prière pour Bérékeh, immédiatement après avoir prié pour le sultan Beïbars. Les mêmes faits sont attestés par le cadhi Mohiy-eddin, auteur de la Vie de Beïbars, et qui avait servi de secrétaire à ce sultan dans ses relations avec Bérékeh (*Histoire des Mamlouks*, t. I, p. 217, note; cf. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 391). Il y est fait allusion par Makrizi, dans un très-curieux chapitre de sa Description de l'Égypte, publié et traduit par Silvestre de Sacy (*Chrestomathie arabe*, deuxième édition, t. II, p. 164). C'est donc à tort que cet illustre savant a révoqué en doute le témoignage de Makrizi, supposant que l'historiographe égyptien avait confondu Bérékeh-khan, fils de Touchi (ou Djoutchi), avec le sultan égyptien Mohammed Bérékeh-khan, fils et successeur de Beïbars (*Chrestomatie arabe*, *ibid*, p. 193, note 22).

[1] Bérékeh représentait, en effet, la ligne de Djoutchi, fils aîné de Djenguiz-khan, tandis qu'Holagou n'était que le troisième fils de Touli, quatrième fils de ce conquérant.

en éloignement le bon accord qui a régné jusqu'ici entre nous.» Ces paroles étant venues à la connaissance de Bérékeh-khan, il s'en irrita, et dit: «Holagou a fait des efforts pour anéantir les musulmans; il a rasé leurs villes jusqu'au sol, et a tué le khalife de Bagdad, sans prendre le conseil de ses proches, اقا واینی. Si Dieu me prête assistance, je lui demanderai compte du sang injustement versé.» Sur ces entrefaites, le 17 sefer 658 (1260), Holagou fit mettre à mort *Toumar-Oghoul*, تومار اغول [1], qu'il soupçonnait de magie, et qui était proche parent de Bérékeh. Cette exécution ayant augmenté le mécontentement de Bérékeh, il fit de la défaite d'Holagou-khan le but de toutes ses pensées. En conséquence, il fit partir, comme une avant-garde, avec trente mille cavaliers, *Boucaï*, بوقای [2], qui était son généralissime et proche parent de Toumar [3]. Hola-

[1] Je lis Toumar, avec Rachid-eddin (p. 390, 392), et M. d'Ohsson. Notre manuscrit porte توتار, *Toutar* et تونار, et Mirkhond (Ms. 55 Gentil, fol. 33 v. 39 v.) écrit distinctement, et à plusieurs reprises, توتار, *Toutar*.

[2] Il faut, sans aucun doute, lire ici Noucaï ou Nogaï, comme on écrit plus fréquemment. (Cf. d'Ohsson, t. III, p. 379; t. IV, p. 751 et 758.) Mirkhond (fol. 33 v. 34 r. 39 r. et v.) écrit Boucaï, Toucaï, Noucaï; et Rachid-eddin (p. 392, 394, 398, 400) *Bouca*, بوقا, ou *Boucaï*, بوقای.

[3] Rachid-eddin et Mirkhond disent que Nogaï, ayant franchi le Derbend, vint camper à la vue de Chirvan. M. d'Ohsson avoue qu'il ignore quelle ville est désignée sous ce nom (p. 379, note 2). Je serais tenté de croire qu'il s'agit ici de Chamakhi. En effet, cette ville était la capitale du Chirvan, dès le temps d'Hamd-Allah-Mustaufi, auteur contemporain des Mongols de la Perse, شماخی قصبهٔ

gou, ayant été informé de la marche de l'armée du Decht, partit d'*Alatak*, الاتاق[1], dans le mois de chevval 660 (fin d'août 1262), et envoya en avant برمنغلاى, Chiramoun-Noïan. Lorsque Chiramoun fut arrivé aux environs de Chamakhi, Toucaï (Noucaï) fondit sur lui subitement, et tua, parmi les principaux émirs, Sultan-Djouk, ainsi qu'un grand nombre des braves de l'Iran. Cette nouvelle étant parvenue à Holagou-khan, il désigna Abataï-Noïan, اباتاى, pour réprimer les dégâts de Toucaï (Noucaï). Abataï, dans le mois de dzou'lhidjdjeh de la même année, se jeta sur l'armée de Bérékeh-khan, à une parasange de *Chabran*, شابران[2]. Toucaï (Noucaï)

شروانسدت. (Voyez Dorn, *Geographica caucasia*, p. 38.) De plus, nous voyons dans Khondémir que lorsque Chiramoun fut arrivé aux environs de Chamakhi, Noucaï, que nous avons laissé en vue de Chirvan, fondit sur lui subitement. Mais une objection extrêmement forte contre cette conjecture, c'est la mention simultanée de Chamakhi et de Chirvan, comme deux villes bien distinctes, dans la traduction persane d'Al-Istakhri, *apud* Dorn, p. 12.

[1] Alatak était la résidence d'été de Holagou et des sultans mongols de la Perse. Son nom veut dire, en turc, *mont bigarré*. Elle est située à une vingtaine de lieues au nord du lac de Van. (Voyez d'Ohsson, *ibidem*, p. 380, note; cf. M. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, 1re partie, p. 545, note 1.) On lit dans le *Nozhet-el-Coloub* (Ms. persan 139, p. 629) : « *Alatak*, الاطاق, est un pâturage vaste, excellent et bien arrosé. Il abonde en gibier. Arghoun-khan y construisit un palais, où il passait le plus souvent l'été. »

[2] Au lieu de Chabran, que portent à la fois notre auteur et un superbe manuscrit de Mirkhond (manusc. 55 Gentil, fol. 34 r.), M. d'Ohsson a lu Chirvan. Rachid-eddin (p. 392) écrit شبران, *Chabran*, mais son savant traducteur a lu *Schirwan*. Il est question de Chabran, sous le nom de Soran ou Sabran, dans la relation de l'ambassade russe en Perse, sous le règne de Nadir-chah. (*Voyages*

ayant cette fois essuyé une défaite, au commencement de moharrem de l'année 661, l'ilkhan passa en personne au delà du territoire de Chamakhi, et se mit en marche, afin de combattre Bérékeh-khan. Le 23 du même mois, vers l'heure du dîner, étant arrivé à Derbend du Chirvan, il vit au-dessus de cette ville [1] une troupe d'ennemis. Les soldats de l'Iran les chassèrent à coups de javelots; puis ayant dépassé Derbend, ils commencèrent à combattre *de près*. La déroute atteignit les troupes du *Decht*, et les Iraniens se livrèrent à un massacre général. Au commencement de séfer, il ne resta plus dans cette contrée aucune trace de *Noucaï*, نوقای, et de l'armée de Bérékeh-khan. Alors Abaca-khan, Chiramoun et Abataï-Noïan, qui formaient l'avant-garde de l'ilkhan, se dirigèrent vers le *Decht* en toute hâte; et ayant traversé le fleuve Térek, ils trouvèrent les demeures de l'olous (la horde) de Bérékeh-khan, remplies de tentes, de pavillons, de mulets, de chameaux, de moutons et *autre* bétail; mais ils ne virent pas d'armée; car tous les hommes s'étaient enfuis et avaient abandonné leurs femmes et leurs enfants. En conséquence, ils descendirent sans crainte dans les demeures des Kiptchaks, et ayant

and travels through the Russian empire, Tartary and part of the kingdom of Persia, by John Cook, Edinbourg, 1770, t. II, p. 366.) Hanway écrit Shirvan, au lieu de Shabran (*An historical account of the British trade, etc.* t. I, p. 376), que porte la carte qui accompagne la quatrième partie de son ouvrage.

[1] Sur les murailles, بر باروی دربند, selon Rachid-eddin, p. 394.

embrassé les filles aux joues de roses, et les beautés à face de lune, ils se livrèrent aux plaisirs de la musique et de la boisson. Après trois jours et trois nuits, Bérékeh-khan se montr touta à coup dans cette vaste plaine, avec une armée aussi nombreuse que les fourmis et les sauterelles. Abaca-khan et les émirs combattirent depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher ; mais Bérékeh fut vainqueur. Les Turcs ilkhaniens, ayant renoncé au combat, prirent la fuite. Pendant qu'ils repassaient le fleuve Térek, la glace se rompit, et une grande multitude fut submergée [1]. A cause de ce malheur, une tristesse profonde et une affliction inexprimable s'étant emparées de l'esprit d'Holagou, il ordonna qu'on s'occupât, dans toutes les provinces de son empire, à préparer des armes et des instruments de guerre, dans le dessein de marcher contre Bérékeh-khan, après qu'il aurait disposé les moyens de combat, et se serait concilié les plus braves guerriers. Mais il ne trouva pas l'occasion favorable, et partit du campement d'été, ییلاق, de Méragah, pour le campement d'hiver de *Djaghatou-Naghatou*, جغتو نغتو [2].

[1] Mirkhond ajoute ici (fol. 34 v.) : واباقاخان با معدودی چند بسلامت گذشته در شابران نزول کرد, Abaca-khan ayant passé le fleuve, sain et sauf, avec un petit nombre de soldats, campa à Chabran. (Cf. Rachid-eddin, p. 398.)

[2] « Lorsque l'automne arriva, Holagou se dirigea, pour y prendre ses quartiers d'hiver, vers *Zerrineh-roud*, زرّینه رود (le fleuve doré), que les Turcs (*sic*) appellent جغتو نغتو » (Mirkhond, *loc. laud.* Cf. Rachid-eddin, p. 400.) Ce dernier écrit : جغاتو نغاتو, *Djaghatou-*

Un jour du mois de rébi 1er de l'année 663, qui correspond à l'année du bœuf, اود ييل, Holagou prit un bain. Lorsqu'il en sortit, il se trouva indisposé, et de l'aveu unanime des médecins, il avala un purgatif. Ce remède lui causa un évanouissement, et la maladie dégénéra en apoplexie. Pendant chacune des nuits qui suivirent cet accident, une comète effrayante se montra. Au bout de quel-

Naghatou. La même leçon se rencontre dans un autre passage de Khondémir (*sub anno* 736, fol. 68 v.) Au lieu de Naghatou, il faut lire تغاتو, *Taghatou.* Le *Djihan-Numa* (cité par Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie,* t. I, p. 61), écrit چفته, *Tchefteh,* au lieu de *Tchaghatou,* چغتو, et *Teftou,* تفتو, en place de Taghatou. M. Quatremère a publié plusieurs passages d'historiens et de géographes persans, où il est question des rivières Djaghatou et Baghatou ou Naghatou. Le savant professeur n'a pas décidé laquelle de ces deux leçons était la vraie. (*Histoire des Mongols,* p. 103, 105, note 2; cf. *ibidem,* p. 318, 319.) M. d'Ohsson a lu Tchogatou Bagatou (*op. supra laudat.* t. III, p. 406, note 2), et ailleurs (t. IV, p. 722 et 733) Bagatou. Moi-même j'ai admis ailleurs cette dernière leçon, sur la foi de Mirkhond. (*Mémoire historique sur la destruction de la famille des Mozaffériens,* p. 35.) La vraie leçon est Taghatou, ou, selon la prononciation vulgaire, Tatau. (Voyez le savant mémoire du major Rawlinson : *Notes on a journey from Tabriz to the ruins of Takhti Souleïman,* dans le *Journal of the royal geographical society,* t. X, p. 8, 9, 11, 12, 39.) « Le titre de Miyandou-ab s'applique proprement à la contrée entre les deux rivières de Djaghatou et Tatau; mais dans son acception commune, il comprend toute l'étendue de cette vaste plaine, aussi bien au nord de la première qu'au sud de l'autre. » (*Ibidem.* Conf. l'intéressant mémoire de M. le major général Monteith, intitulé : *Journal of a Tour through the Azerdbijan,* et inséré au même recueil, t. III, p. 5.) M. Rawlinson reconnaît ailleurs (p. 135) le Djaghatou et le Taghatou dans le Chekayet Dayeti, cité dans le Boundehech, comme le nom d'une rivière de l'Iran-Vidj. Le Taghatou ou Tatau est nommé Tatawa sur la carte d'A. Arrowsmith, qui accompagne l'excellent voyage de

ques nuits, et lorsque cette comète eut disparu, Holagou-khan expira [1].......

[2] Au commencement du règne d'Abaca-khan, le prince *Noucaï*, نوقای, sur l'ordre de Bérékeh-khan, se dirigea vers l'Azerbéidjan, par le chemin de Derbend. Abaca-khan, ayant eu connaissance de cette expédition, chargea son frère *Yachmout*, يشموت [3], de repousser les ennemis [4]. Le 20 de séfer 664, un combat s'engagea entre les deux armées. Au milieu de la mêlée, une flèche ayant atteint l'œil de *Noucaï*,

Fraser dans le Khoraçan. (*Narrative of a journey into Khorasan.* London, 1825.) Quant au Djaghatou, voici ce qu'en dit sir John Macdonald Kinneir : « Le Jagatty, quoiqu'il ne puisse s'enorgueillir d'un cours aussi long que ceux de l'Araxe et du Kizil-Ouzen, est peut-être une plus grande rivière que ces deux autres. Il sort aussi des montagnes d'Ardelan, et courant dans une direction septentrionale, entre dans le lac d'Ouroumia, à sept farsangs à l'ouest de Meraga. A cinquante-trois milles de cette ville, et sur le chemin de Senna, je campai pendant plusieurs jours sur les bords du Jagatty, qui a là plus de deux cents pas de largeur, et est rempli de poissons, dont quelques-uns ont presque six pieds de long. » (*Geographical memoir of the persian empire,* p. 150.)

[1] Ce récit est abrégé de Rachid-eddin (*Histoire des Mongols,* p. 416). C'est donc par inadvertance que M. d'Ohsson affirme que « Rachid n'indique pas la maladie dont mourut Holagou. » (*Histoire des Mongols,* t. III, p. 406, note 3.) Dans la note suivante, il faut lire *Dehkhaverkan* ou *Dehkharkan,* دخوارکان, au lieu de Sakhvarekan.

[2] Folio 35 v.

[3] Ce prince avait reçu de son père Houlagou le gouvernement de l'Arran et de l'Azerbéidjan. (Mirkhond, fol. 34 v. 35 r.)

[4] D'après Mirkhond (fol. 39 r.), Iachmout ayant passé le Cour, en vint aux mains avec Noucaï, près du *Tchagan Mouran,* جغان موران « le fleuve blanc, » maintenant appelé *Acsou,* ce qui, en turc, a la même signification que *Tchagan Mouran*, en mongol.

توقاى son armée fut mise en déroute. Lorsque Bérékeh-khan reçut la nouvelle de cet échec, il marcha contre l'Azerbéidjan, avec trois cent mille cavaliers, et campa sur les rives du fleur *Cour*, كر. Abaca-khan se dirigea de ce côté, avec une armée innombrable, et choisit pour l'emplacement de son camp la rive droite du fleuve. Au bout de quelques jours, Bérékeh-khan se mit en marche vers Tiflis, بعلس, dans l'intention de franchir le fleuve en cet endroit, et de combattre ensuite les Iraniens. Mais au milieu du chemin, il fut pris d'une colique et mourut. Son armée se vit contrainte de renoncer à la guerre, et se remit promptement en route pour le Decht.

(Fol. 63 r.) Lorsque la nouvelle de la dévastation du Khoraçan et de l'approche du prince Yaçavour parvint au sultan Abou-Saïd-khan, l'émir Hoceïn-Gourkan partit sur son ordre, pour repousser l'attaque de ce prince. Au bout de quelques jours, l'émir Tchoban quitta aussi Carabagh de l'Arran (قراباغ ايران [آرّان), avec l'intention de secourir l'émir Hoceïn, et se rendit promptement à *Beïlécan*, بيلقان. Sur ces entrefaites, l'empereur Uzbek arriva à Derbend, venant du Decht (Kiptchak) et mit en fuite, à coups d'épées et de flèches, plusieurs émirs de l'Iran, qui se trouvaient en cet endroit. Lorsque les fuyards eurent joint le sultan illustre (Abou-Saïd), celui-ci se mit en marche, afin de repousser les ennemis, avec deux mille cavaliers, qui étaient seuls restés près du cortége impérial. Il s'avança jusqu'au bord du fleuve Cour, et ordonna que tous les soldats

et tous les serviteurs se rangeassent en ligne droite sur la rive, afin de paraître nombreux aux yeux de l'ennemi. Cependant, de l'autre côté, l'armée d'Uzbek mettait successivement tout le pays au pillage, et enlevait tout ce qu'elle trouvait. L'émir Tchoban, ayant appris cette nouvelle, à Beïlécan, pensa qu'il était plus important et qu'il valait mieux repousser les soldats d'Uzbek, que de se rendre dans le Khoraçan. En conséquence, ayant fait une marche rapide, avec deux toumans (20,000 hommes) de son armée redoutable, il joignit le camp impérial. Lorsque l'armée d'Uzbek vit que les choses étaient telles, elle agit conformément à cette parole « le retour est préférable, العود احمد », et s'en retourna. L'émir Tchoban passa le fleuve et, s'étant mis promptement à la poursuite des ennemis, il en tua une partie, en fit d'autres prisonniers et les présenta au sultan. Celui-ci s'efforça, plus encore qu'auparavant, de témoigner sa faveur à Tchoban-Noïan et éleva le degré de son rang et de sa dignité. Alors l'émir Tchoban, ayant mis en jugement, يارغو بموقف, plusieurs des Noïans qui avaient pris la fuite lors de l'arrivée de l'armée d'Uzbek à Derbend, fit donner la bastonnade, چوب يساق زد, à *Courmichi*, قورمشى, fils d'Alinak, et à plusieurs autres, et en destitua d'autres de leurs places.

(Fol. 65 v. Cf. Mirkhond, fol. 113 r. et v. 114 r.) L'émir Tchoban avait neuf fils. L'aîné de tous se nommait Émir-Haçan. Il avait lui-même trois fils : تالش, *Talich*, Hadji-beig et *Goutch-Hoceïn*, غوج

حسين. Talich exerçait l'autorité à Isfahan, dans le Fars et le Kerman, pendant le règne du sultan Abou-Saïd. Lorsque l'émir Tchoban prit la fuite devant le sultan, l'Émir-Haçan et Talich se retirèrent dans le Mazendéran, et se rendirent de là à Kharezm. Cotlogh-Timour, qui était gouverneur de cette contrée au nom de l'empereur Uzbek [1], témoigna de la considération au père et au fils, et les envoya à son souverain. Celui-ci les ayant accueillis favorablement, les fit partir, avec une armée considérable, pour combattre les Tcherkesses [2]. L'émir Haçan, étant

[1] On peut consulter, sur cet émir, les détails étendus que donne Ibn-Batoutah. (*Voyages dans la Perse et dans l'Asie centrale*, p. 89, 93, 94, 95, 96, 97 et 103 de ma traduction.) Voy. encore ci-dessous, p. 132, 133.

[2] Puisqu'il est ici question des Tcherkesses, je transcrirai un important passage d'Ibn-Khaldoun, où cet auteur, s'appuyant sur le témoignage d'Ibn-Saïd, mentionne la fusion d'Arabes de la tribu de Ghassan avec des peuplades Tcherkesses. Ce passage a déjà été mentionné par M. Caussin de Perceval, dans son excellent *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'islamisme, etc.* t. III, p. 511. Seulement ce savant a cru qu'il s'agissait d'un fait postérieur à la prise de Constantinople par les Turcs, ce à quoi la date de la mort d'Ibn-Khaldoun (1406), et plus encore l'époque de celle d'Ibn-Saïd (1274), s'opposent absolument. Il est très-probable que les deux écrivains arabes ont eu en vue la prise de Constantinople par les croisés, en 1204, c'est-à-dire peu d'années avant la naissance d'Ibn-Saïd. «Après son retour de la Syrie, la tribu de Ghassan séjourna sur le territoire de Constantinople, jusqu'à ce que le pouvoir des Césars eût pris fin. Elle se retira alors dans les montagnes des Cherkès, situées entre la mer du Tabéristan et celle de Nitach (Pont-Euxin), à laquelle le détroit de Constantinople sert de prolongation. C'est dans cette montagne que se trouve la Porte des Portes (Derbend). On y rencontre, parmi les branches de Turcs qui ont embrassé le christianisme, les Cherkès, les Azkès (Adighé ou Zykhes, nom

revenu blessé de cette guerre, succomba à sa blessure, et vers le même temps, Talich mourut de maladie. Le quatrième fils de l'émir Tchoban était Mahmoud, qui exerçait l'autorité en Géorgie. Dans l'année du meurtre de son père, il tomba entre les mains des soldats du sultan et fut tué.

national des Tcherkesses), les As, les Kessa (cf. Abou'lféda, *Géographie*, traduction de M. Reinaud, t. II, p. 321). Il y a parmi elles un mélange de Persans et de Grecs. Ce sont les Cherkès qui exercent la prééminence sur tous les autres. Les tribus de Ghassan se retirèrent donc dans ces montagnes, lors de l'extinction des Césars et des Grecs; elles conclurent des traités avec leurs habitants, et se mêlèrent parmi eux. La généalogie des uns se confondit avec celle des autres, si bien que beaucoup de polythéistes prétendent faire partie de la postérité de Ghassan.» (Ms. 742 *quater* du supplément arabe, t. II, fol. 131 v.)

واقامت غسان بعد منصرفها من الشام بارض القسطنطينه حتى
انقرض ملك القياصرة فتحيزوا الى جبل شركس وهو ما بين بحر
طبرستان وبحر نيطش الذى يمره (يمده) خليج القسطنطينة
وفى هذا الجبل باب الابواب وفيه من شعوب الترك المتنصرة
الشركس وازكس والاص وكسا ومعهم اخلاط من الفرس ويونان
والشركس غالبون على جميعهم فانحازت قبايل غسان الى هذا
الجبل عند انقراض القياصرة والروم وتحالفوا معهم واختلطوا
بهم ودخلت انتساب بعضهم فى بعض حتى ليزعم كثير من
المشركين انهم من نسب غسان

Un célèbre voyageur, contemporain de Tchoban et d'Uzbek, Ibn-Batoutah, n'est pas d'accord avec Mirkhond sur la fin de Haçân et de Talich. D'après lui, Haçân et Talich furent d'abord bien accueillis par Uzbek; mais ils commirent des actes qui exigèrent leur mort, et Uzbek les fit périr tous deux. Ibn-Batoutah fait de Talich un fils de Tchoban. (Voy. le ms. 908 du supplément arabe, t. I, fol. 114 v. et ci-dessous, p. 157.)

(Fol. 67 r.; Mirkhond, 118 r.) A la fin de l'année 735 (1335), l'empereur Uzbek, qui était de la race de Djoutchi, forma le projet, dans le Decht-Khazar, de conquérir l'Arran et l'Azerbéidjan. Le sultan Abou-Saïd, au commencement de l'année 736, et avant que l'ennemi eût fait aucune conquête, se dirigea vers l'Arran, avec ses troupes, quoique la température fût extrêmement chaude. Lorsqu'il fut arrivé sur les confins du Chirvan, beaucoup de ses soldats périrent, à cause de la chaleur et de la corruption de l'air. L'empereur fut pris aussi d'une violente maladie, *dont il mourut.*

Arpa-khan [1] ou Gaoun (successeur d'Abou-Saïd), conduisit, ce même hiver, une armée vers Derbend. Il campa sur le bord du fleuve Kour, à l'opposite de l'armée d'Uzbek, qui avait formé le dessein d'envahir le royaume de l'Iran. Les deux armées s'étant rendues maîtresses des gués, Arpa-khan ordonna à des émirs illustres d'attaquer Uzbek par derrière, avec des troupes aguerries. La Providence ayant aidé l'exécution de cette ruse, l'empereur Uzbek apprit que l'ennemi s'avançait sur ses derrières. En même temps, il reçut de Kharezm la nouvelle de la mort de Cotlok-Timour, qui était l'appui et l'orgueil des

[1] Mirkhond, fol. 118 r. Khondémir, fol. 68 r. Un long morceau du récit du règne d'Arpa-khan avait été omis par le copiste de ce manuscrit; il a été ajouté postérieurement, en marge, par une autre main; mais le ciseau du relieur a enlevé l'extrémité de chaque ligne. Cette raison m'a engagé à préférer le récit, d'ailleurs plus circonstancié, de Mirkhond.

sujets d'Uzbek. Malgré lui, il prit le chemin de la fuite.

(Mirkhond, fol. 127 v.) Lorsque Mélik-Achraf se fut affermi sur le trône de son frère, l'émir cheikh Haçan Tchobani, il alla passer l'hiver à Carabagh. Dans cet endroit, Mélik-Caous, fils de Keï-Cobad et aïeul de l'émir cheikh Ibrahim, qui, quoique son père Keï-Cobad fût encore en vie, régnait sur le Chirvan, vint trouver Mélik-Achraf. Il en fut reçu avec la plus parfaite considération, et fut honoré d'un bonnet royal, کلاه, d'une ceinture incrustée de pierreries et de *khilats* précieux. Sur ces entrefaites, Mélik-Achraf osa mettre à mort un de ses émirs. Caous, qui durant toute sa vie n'avait pas été témoin d'une pareille action, conçut des craintes *pour sa propre sûreté;* il s'enfuit la nuit suivante vers le Chirvan, et se déclara rebelle. Mélic-Achraf lui envoya Khodjah-Abd-el-Haiy, son vizir, et Akhi-chah-Mélic, afin de lui faire ses excuses, et lui expédia des présents dignes d'un roi, à savoir : un baudrier, کمر شمشیر, une couronne incrustée de pierreries et des *khilats* d'un grand prix. En même temps, il demanda en mariage pour lui-même la sœur de Caous. Celui-ci étant allé en personne au-devant des ambassadeurs, les logea dans un endroit convenable, et prépara, de la manière la plus complète, ce qui était nécessaire à ces deux hôtes illustres. Il satisfit le khodjah et Akhi par une bienveillance et une considération sans bornes, et envoya pour Mélic-Achraf des présents dignes d'un roi absolu et d'un

puissant sultan. Mais il lui fit dire : « Commentmériterions-nous que le roi s'alliât avec nous, et qu'il nous demandât une femme en mariage ? » A cause de cette réponse inconvenante, Mélic-Achraf voulut conduire une armée dans le Chirvan. Mais comme l'hiver était arrivé à son terme, et que la saison favorable pour cette expédition était écoulée, il partit de Carabagh et se rendit à Tébriz, où il passa le printemps et l'été dans la joie et l'allégresse.

(Mirkhond, fol. 128 r.) A la fin de l'année 778 (lisez 748), Mélic-Achraf s'étant rendu à Carabagh, fit marcher vers le Chirvan son vézir Khodjah-Abd el-Hayi, accompagné de plusieurs autres émirs. Caous, fils de Keï-Cobad, n'avait pas la puissance nécessaire pour lui résister. En conséquence, il se fortifia dans un château[1]. Les soldats d'Achraf firent beaucoup de dégâts dans cette contrée.

RÉCIT CONTENANT LES DÉTAILS DU MEURTRE DE MÉLIC-ACHRAF, FILS DE TIMOURTACH, FILS DE TCHOBAN. (FOL. 72 ; CF. MIRKHOND, FOL. 130.)

Ainsi qu'il a été raconté dans l'histoire des enfants de Djoudji-khan[2], dans l'année 758, Djani-Beig-khan, ayant appris du cadhi Mohiy-eddin-Berdaï les détails de l'affreuse tyrannie et des injustices exercées par Mélic-Achraf, se dirigea vers l'Azerbéidjan. Lorsque cette nouvelle parvint à Achraf, il

[1] Le ms. porte كاوس وكيقباد, قلاع et شدند.
[2] Voyez ci-dessus, p. 115, 116.

sortit du quartier de *Rachid*, ربع رشيدى [1] (à Tébriz), et campa dans la coupole de *Gazan*, شنب غازان [2]. Puis ayant chargé sur quatre cents *kithar* قطار de mulets [3] et mille kithar de chameaux, de l'or, des pierreries et des étoffes précieuses, il les fit partir pour Oudjan, avec sa nombreuse armée [4]. Lorsque Djani-beig-khan fut arrivé plus près de lui, il fut tout troublé, et dit à Khodjah-Loulou et à Khodjah-Chéker, le trésorier, خازن : « Emmenez les trésors avec les *khatoun*, et arrêtez-vous dans le défilé de Mérend [5], près de la source de Khodjah-Réchid, afin que je me rende à Oudjan. Si vous apprenez la

[1] Voyez sur ce quartier, M. Quatremère, *Vie de Raschid-eddin*, dans l'Histoire des Mongols de la Perse, p. XVII, XVIII, LVII, LVIII; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. IV, p. 277, note.

[2] On peut consulter sur cet édifice, les détails étendus que j'ai rassemblés ailleurs. (*Voyages d'Ibn-Batoutah dans la Perse et dans l'Asie centrale*, p. 68, 69, note.)

[3] Ce mot désigne une suite de chameaux ou de mulets attachés à la file les uns des autres. Le nombre de ces animaux varie depuis quatre jusqu'à sept. Dubois Aymé (*Mémoire sur les tribus arabes des déserts de l'Égypte*. Livourne, 1814, p. 2) dit que lorsque les chameaux marchent en caravane, on les attache à la queue les uns des autres; un homme alors en soigne ordinairement six. De Kitar vient قطارجى, et non قاترجى, comme écrit sir W. Ouseley (*Travels in various countries of the east*, t. II, p. 65), qui signifie « muletier. » (Cf. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 238 et 329, 332. *Description de l'Arabie*, édition de 1774, p. 39.)

[4] D'après Mirkhond, fol. 130 v. Achraf fit revenir ses femmes, ses filles et ses richesses, qu'il avait envoyées au château d'Alandjak.

[5] Au lieu de *Merend*, مرند, que l'on trouve dans Mirkhond, à trois reprises différentes, Khondémir écrit constamment *Meziad*, مزيد. M. Quatremère a lu *Mizid* (*Hist. des Mongols*, p. LVII).

nouvelle de ma victoire, revenez à Tébriz, sinon, dirigez-vous vers Khoï. » En conséquence, ces deux *khodjah* (eunuques) portèrent ces trésors et ces richesses incalculables à Mérend. Mélic-Achraf campa sur les bords du *Mehran roud*, مهران روذ, et ayant donné de l'or et des armes à Akhi-Djouk, aux émirs et aux soldats, il les fit partir pour Oudjan. Lui-même monta sur une colline [1], avec deux mille de ses courtisans et de ses domestiques, et attendit l'événement. Après la réunion des émirs d'Achraf à Oudjan, Djani-beig-khan étant arrivé par le chemin de *Sérav*, سراو, ordonna que ses troupes se rangeassent en cercle, جرگه كشيده, et entourassent l'ennemi. Lorsque les émirs virent la multitude de l'armée et la majesté de ce monarque illustre, ils reconnurent l'impossibilité de tenir ferme, et s'enfuirent chacun de son côté. Mélic-Achraf ayant appris cette circonstance sur sa colline, retourna à Chenbi-Gazan, et après avoir passé une nuit en cet endroit, il se mit en marche sur les traces de ses trésors et de ses femmes. Ceux qui l'accompagnaient se dispersèrent, et il ne resta près de lui que deux esclaves géorgiens. Il rejoignit ses quartiers, اغرق, à Mérend. Les habitants de ce lieu ayant eu connaissance de la déroute de ce perfide prince, mirent ses trésors au pillage. Les *khatoun*, de leur côté, parlèrent hau-

[1] Mirkhond ajoute بر سر راه دول «à l'extrémité du chemin de Doul.» Il nomme, plus loin, cette colline پشتۀ سعيد اباد «la colline de Saïd Abad.» Les mots راه دول sont ici répétés.

tement de se disperser. En conséquence, Mélic-Achraf partit pour Khoï, et descendit dans la maison du cheikh Mohammed-Baliktchi, qui se trouvait à l'extrémité de la route. Le cheikh Mohammed lui témoigna, en apparence, un grand respect. Mais il envoya au camp de Djani-beig, pour donner avis de cette nouvelle, un courrier aussi prompt que le vent du nord. Par l'ordre de Djani-beig, l'émir Beïazh se rendit près de Mélic-Achraf, et lui ayant lié les mains et le cou, l'amena à Tébriz. Les habitants de la ville, du haut de leurs terrasses, répandaient de la cendre sur la tête de ce malheureux, lui donnaient des noms injurieux, et rendaient grâce à Dieu de son infortune. L'émir Beïazh garda Achraf cette nuit-là dans la maison de la mère du khodjah-cheikh *Kedjoudjani*, کجوجانی [1], et le conduisit le lendemain à Oudjan. Lorsque l'œil de Djani-beig-khan tomba sur ce prince, il lui adressa la demande suivante : « Pourquoi as-tu dévasté ce royaume? » Il répondit : « Les soldats ont commis des dégâts contre

[1] Mirkhond, کج. Il ajoute : « Mélic-Caous, du Chirvan, et le cadhi Fakhr-eddin Berdaï (lisez *Mohiy-eddin*), étaient en cet endroit. Achraf, ayant baisé la main de Caous, commença à s'humilier et à se lamenter. Caous lui donna des promesses, dont pas une ne fut accomplie. (Il y a ici une lacune.) Achraf lui répondit alors : « Ces dégâts commis *dans ton royaume*, l'ont été par mes serviteurs, sans ma permission. » Djani-beig voulait ne faire aucun mal à Mélic-Achraf; mais Mélic-Kaous et le cadhi Mohiy-eddin représentèrent que tant qu'Achraf serait en vie, les habitants de Tébriz ne goûteraient pas, pendant une seule nuit, un sommeil tranquille. » Cette parole ayant été mûrement pesée par Djani-beig, il ordonna de le mettre à mort.

ma volonté. » Djani-beig-khan s'étant rendu d'Oudjan à Hecht-Roud, Achraf fut mis à mort en cet endroit. On porta sa tête à Tébriz, et on la suspendit à la porte de la mosquée des *Maraghis*, مراغيان. Djani-beig-khan s'étant alors rendu à Tébriz, avec dix mille cavaliers, logea dans le palais. Le lendemain il s'acquitta de la prière du matin dans la mosquée de Khodjah-Ali-chah. Puis il confia le gouvernement de l'Azerbéidjan à son fils Birdi-khan, et arbora l'étendard du retour, emmenant avec lui les trésors de Mélic-Achraf, son fils Timour-Tach et sa fille Sultan-Bakht.

(73 v. cf. Mirkhond, fol. 133 r.) Comme pendant l'absence de l'armée du sultan Oveïs, fils de cheikh Haçan-Ilkani (qui s'était rendu à Bagdad, en 765, pour réprimer la révolte de son lieutenant dans cette ville), Mélic-Caous, fils de Mélic-Keïcobad, qui avait reçu de ses ancêtres le gouvernement du Chirvan, كه ابا عن جد حكومت شروان تعلق بوى مى داشت, et dont, en vérité, les descendants exercent encore le pouvoir dans cette province, s'était dirigé, à deux reprises différentes, vers Carabagh de l'Arran, et avait amené dans le Chirvan les habitants de cet endroit; dès que le sultan Oveïs, à son retour dans l'Azerbéidjan, eut appris cette nouvelle, il désigna Beïram-beig, avec plusieurs émirs, pour conquérir le Chirvan et châtier Mélic-Caous. Les émirs se mirent en marche vers le Chirvan, avec une armée innombrable. En apprenant cette nouvelle, Mélic-Caous se fortifia dans un de ses

châteaux. Les émirs séjournèrent trois mois dans cette contrée. Lorsque le roi vit que s'il ne suivait pas le chemin de la soumission, son royaume héréditaire serait entièrement dévasté, il prit pour intercesseurs des cheikhs et des ouléma, et se rendit auprès de Beïram-beig. L'émir Beïram l'ayant chargé de chaînes, le conduisit au sultan. Celui-ci le retint pendant trois mois, au bout desquels il lui accorda derechef le gouvernement du Chirvan [1].

Dans l'année 774 [2], les fondements de la vie de Mélic-Caous du Chirvan furent ruinés; et Sultan Oveïs lui donna pour successeur son fils Mélic-Houcheng, qui accompagnait l'ordou (cortége impérial).

(Mirkhond, fol. 386 r. et v. 387 r. Conf. Khondémir, fol. 195 r. et v.) A l'époque où sultan Ahmed-Djélaïr s'était dirigé vers Tébriz [3], afin d'attaquer Cara-Ioucef, il avait demandé du secours à l'émir cheikh Ibrahim-Chirvani. Comme les fondements de l'amitié étaient fermement établis entre

[1] Mirkhond ajoute (fol. 133 r.): « Lorsque les gouverneurs, حكام, des dépendances et des annexes du Chirvan, Derbend et Bakouïeh, tels que Hadji-Féramorz et Hadji-Féridoun, virent cette miséricorde et cette bienfaisance, ils vinrent rendre hommage au sultan, et furent comblés de toutes sortes de caresses et de faveurs. Aussi, durant toute leur vie, ils demeurèrent soumis au sultan. »

[2] *Ibidem*. Cf. Mirkhond, fol. 134 r.

[3] Cet événement eut lieu dans les années 813, 814 de l'hégire (1410-1411 de J. C.). (Voyez d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, sub verbo* Cara Josef; Deguignes, *Histoire générale des Huns*, t. III, p. 300; Abd-Errezzak, *Notices des Manuscrits*, t. XIV, p. 181, 193 et suiv.)

eux, le cheikh Ibrahim envoya son fils Caïoumors, avec un détachement, au service de sultan Ahmed. Le jour du combat, les soldats du Chirvan étant arrivés près de Tébriz, campèrent en cet endroit, afin de se reposer pendant quelque temps des fatigues du voyage. Un corps de Turcomans, qui s'était mis en marche pour combattre, et qui rôdait, afin de faire quelque butin, arriva par hasard près du camp (قيتول) de Caïoumors, et vit une troupe qui était arrêtée en ce lieu dans une complète sécurité, et avait lâché ses chevaux dans les pâturages voisins. Les Turcomans, tirant leurs sabres du fourreau, s'avancèrent à la porte de la tente de Caïoumors, mirent en pièces son pavillon, et le firent lui-même prisonnier. D'autres individus s'étant joints aux Turcomans, pillèrent le camp de Caïoumors. Des richesses considérables tombèrent entre leurs mains. Les Turcomans chargèrent de liens Caïoumors, et le conduisirent auprès de Cara-Ioucef. Lorsque la nouvelle de la captivité de son illustre fils parvint à l'émir cheikh Ibrahim, il envoya près de Cara-Ioucef un ambassadeur à la langue insinuante, avec des présents et des dons nombreux, et intercéda pour la délivrance de Caïoumors. Il s'engagea à envoyer une somme considérable, si son fils lui arrivait sain et sauf. L'émir Cara-Ioucef lui fit d'abord des reproches : « Le royaume de Chirvan, disait-il, est situé dans le voisinage de Tébriz, et malgré cela, l'émir cheikh Ibrahim professe de l'amitié pour le *vali* de Bagdad, et pratique l'hostilité envers le

prince de Tébriz. Au moins cette conduite n'est pas approuvable aux yeux de la prudence. Les provinces d'Azerbéidjan et dépendances, d'Irak-Arab et de Diarbecr sont maintenant en notre pouvoir. Il faut que l'émir cheikh Ibrahim soit notre ami sincère. A cause de l'humanité qui fait une partie intégrante de notre caractère, je renverrai son cher fils dans le Chirvan, conformément au désir de ses amis. Il faut aussi que l'émir cheikh Ibrahim s'abstienne et se garde de nous combattre, et qu'il suive le chemin de l'amitié et de l'affection. » Après que l'émir Cara-Ioucef eut dit à l'ambassadeur du Chirvan ce qu'il avait sur le cœur, il enleva les liens des pieds de Caïoumors et l'honora de *khilats* précieux ; puis ayant comblé l'ambassadeur de dons et de présents, il accorda à l'un et à l'autre la permission de s'en retourner......

Quelques temps après, l'émir Cara-Iouçef apprit que l'émir Cheikh Ibrahim, *vali* du Chirvan, avait donné accès dans son esprit à un soupçon sans fondement, et avait mis à mort son fils Caïoumors, sous prétexte qu'il avait une trop ferme amitié pour Cara-Ioucef ; après quoi il avait réuni un nombreux corps de troupes dans le Chirvan, et avait gagné à son parti les fils de Sidi-Ali de *Chéki*, شكى[1]. Cousta-

[1] Il est question de Sidi-Ali de Cheki, prince de la maison d'Erlat, dans le *Zafer-nameh* de Cheref-eddin Ali-Yezdi (Voyez l'*Histoire de Timour-Bec*, t. II, p. 331). Abd-Errezzak (*sub anno* 813, *Notices des Manuscrits*, t. XIV, p. 180) mentionne l'émir *Seïdi Ahmed*, gouverneur de Scheki. Ailleurs (p. 235), dans un

dil[1], prince du Gurdjistan, s'étant joint à lui avec deux mille cavaliers[2], ils se mirent en marche dans des intentions hostiles. L'émir Cara-Ioucef regarda cela comme un succès que lui réservait la fortune. En conséquence, il donna l'ordre de convoquer l'armée et envoya ce message dans les provinces : « Quiconque est notre ami sincère, il faut qu'il soit présent sur ce champ de bataille. » Dans ce même hiver, l'émir Cara-Ioucef se dirigea vers Carabagh, et ordonna que Baba-Hadji gardât le chemin d'Ardébil, et qu'il se tînt au courant de ce qui se passerait de ce côté. Les soldats de l'Arran, de l'*Aras-bar*, أرس بار et du Moughan se joignirent à l'émir Cara-Ioucef, ainsi que l'armée du touman de Nakhchivan. Caraman, ayant réuni sept mille cavaliers parmi ses hommes, partit en guise d'avant-garde, برسم منغلاى. Cara-Ioucef se mit en mouvement, à la suite de Caraman, avec une armée plus nombreuse que les fourmis et les sauterelles[3]. Cheikh Ibrahim avait dressé sa tente sur le bord du fleuve, avec les principaux émirs et les chefs des provinces voisines. Lorsque les Turcomans furent arrivés en face de l'ennemi, ils franchirent le fleuve sans aucune crainte; Caraman et

passage correspondant à celui que nous traduisons ici, il est question de l'émir Seïd-Ahmed-Keschi (lisez de *Scheki*).

[1] كوستنديل. Khondémir écrit plus correctement كوستنديل, *Coustandil.*

[2] Khondémir : « Avec douze mille cavaliers, armés de toutes pièces. »

[3] D'après Abd-Errezzak (*loco laudato*), cette expédition eut lieu dans l'année 815.

les fils de la sœur de Bestham pénétrèrent jusqu'au milieu du camp ennemi. Les soldats du Chirvan prirent la fuite ; mais le roi de Géorgie tint ferme avec les *Aznaours*[1]. Cara-Ioucef, voyant cela, fondit aussitôt sur eux ; il entoura les Géorgiens de toutes parts, et passa au fil de l'épée la plupart de ces hommes sans religion. Le roi du Gurdjistan fut fait prisonnier ; plusieurs généraux prirent la fuite. Dans ce moment critique, l'émir cheikh Ibrahim voulut faire sauter à son cheval un fossé que l'on avait creusé autour du camp. Il tomba de cheval et se brisa le bras. Un turcoman obscur, étant survenu près de lui, s'empara de sa monture et de ses vêtements. L'émir cheikh Ibrahim, vaincu par la douleur que lui faisait éprouver son bras, révéla son rang à ce soldat. Celui-ci lia une ceinture, فوطه, autour du cou du vali de Chirvan et le conduisit devant Cara-Ioucef. Les fils de l'émir cheikh Ibrahim, tels que Ghadanfar, Açad-Allah, Khalil-Allah, Minoutchehr, Abd-errahman, Nasr-Allah et Chahim[2], les grands de son empire, comme le cadhi Baïézid et l'émir Houcheng et ses enfants, furent faits prisonniers. On prit également le médecin, l'orateur, گوينده, l'astrologue et les autres serviteurs du Chirvan-chah. Ceux qui étaient au nombre des principaux notables furent enchaînés

[1] Ce mot n'est autre que le géorgien *aznaouri*, qui signifie « noble, grand seigneur, prince, » et sur lequel on peut consulter les auteurs que j'ai cités dans une des notes de mon édition de l'Histoire des sultans du Kharezm, par Mirkhond, p. 110, 111.

[2] Au lieu de *Chahim*, شاهم, un autre manuscrit porte هاشم, *Hachim*, ce qui me paraît préférable.

par ordre de Cara-Ioucef. Comme la masse de l'armée du Chirvan n'avait pas fait preuve d'une bien grande valeur dans cette bataille, Cara-Ioucef ordonna de ne pas les maltraiter. Mais on mit à mort les Géorgiens qui avaient été faits captifs. On amena le roi de Géorgie dans la salle d'audience. Comme on vit sur son front des signes d'orgueil, de courage et de colère, Pir-Boudak-Beg lui porta un coup et l'émir Cara-Ioucef l'acheva d'un autre coup. Il conduisit à Tébriz le cheikh Ibrahim, ses enfants et ses serviteurs, garrottés de chaînes. Comme les habitants de Tébriz étaient reconnaissants envers le *vali* du Chirvan, tous ceux qui avaient accès auprès de Cara-Ioucef lui vantaient la bonté et la belle conduite de ce prince. L'émir cheikh Ibrahim était un souverain éloquent et ami du plaisir; il avait un penchant sans bornes pour les hommes beaux et bien faits. On rapportait continuellement de ses bons mots à l'émir Cara-Ioucef. L'émir cheikh Ibrahim lui ayant envoyé à plusieurs reprises des émissaires, lui promit des sommes considérables. L'émir Cara-Ioucef était un homme généreux et humain; il pardonnait facilement des fautes importantes. L'émir cheikh Ibrahim ayant eu recours à la flatterie et aux excuses, le ressentiment de Cara-Ioucef *contre lui* se changea en amitié. Ibrahim ordonna d'apporter de ses châteaux forts des richesses qui, depuis le temps d'Iezddjerd, fils de Chehriar, se trouvaient dans le trésor de ses pères et de ses aïeux. Il fit de tout cela la rançon de sa vie et de son hon-

neur. Il s'engagea de plus à livrer d'autres sommes et d'autres pierreries. Cara-Ioucef ayant pris pour lui de la bienveillance, s'exprima ainsi : « Quoique toutes sortes d'actions inconvenantes aient été commises par l'émir cheikh Ibrahim contre notre empire, si nous lui pardonnions et que nous le renvoyions gouverner le Chirvan, certainement le bruit de notre humanité, de notre générosité et de notre bienfaisance se répandrait dans tout l'univers; notre miséricorde et nos qualités généreuses brilleraient à tous les yeux. » Cara-Ioucef tenait ce discours dans la salle de ses audiences particulières, مجلس خاص, et vis-à-vis de ses courtisans les plus affidés. Sur ces entrefaites, quelqu'un dit, de la part de l'émir cheikh Ibrahim : « Ma main me fait beaucoup souffrir ; si l'émir daigne assigner à cet esclave méprisable (c'est-à-dire, à moi) une petite portion[1] de sa bienveillance, il est possible que j'éprouve un léger soulagement. » Cette personne était Émir Cara, l'atabek (tuteur, gouverneur) de Pir-Boudak[2], qui gardait l'émir cheikh Ibrahim. Cara-Ioucef commanda que l'on amenât celui-ci dans le salon. Lorsque le vali du Chirvan entra, les beaux garçons et les jeunes gens imberbes, ساده عذار, lui présentèrent la coupe, اياغ دادند[3], par l'ordre de Cara-Ioucef. L'émir

[1] Littéralement : une gorgée.

[2] Pir-Boudak était l'aîné des fils et le successeur désigné de Cara-Ioucef. (Voyez Abd-Errezzak, *Notice sur le Matlaa-Assaadeïn*, p. 209, 210, et cf. Mirkhond, cité par M. Fræhn, *apud* Fr. Soret, *Trois lettres sur des monnaies cufiques*. Genève, 1841, p. 12, 13.).

[3] On peut consulter, sur l'usage de présenter la coupe chez les

Cheikh Ibrahim prononça tant de paroles agréables, que Cara-Ioucef prit pour lui une forte inclination. Dans la même assemblée, il commanda de retirer les liens qu'il avait aux pieds et le fit asseoir à son côté. L'émir Ioucef manda également Pir-Boudak. Celui-ci étant arrivé, sur l'ordre du prince, présenta la coupe, كاسه داشت, à l'émir Cheikh Ibrahim. Sur ces entrefaites, Akhi Cassab et les chefs et les notables de Tébriz, ayant apporté des présents, eurent une entrevue avec l'émir Cara-Ioucef et lui dirent : « Nous prenons l'engagement d'acquitter toutes les sommes pour lesquelles le cheikh Ibrahim s'est obligé envers les préposés du *divan*, à condition que l'émir ordonnera que les porteurs d'assignations, ارباب حوالات, recevront des étoffes, اجناس, en place d'argent. » L'émir cheikh Ibrahim s'étant engagé à payer la somme de douze mille *toumans iraki*, l'émir Cara-Ioucef accorda la demande de ces gens-là. Le lendemain, il publia, au sujet du pouvoir de l'émir cheikh Ibrahim, un rescrit ainsi conçu : « Nous concédons à l'émir Ibrahim le gouvernement de la contrée du Chirvan, depuis les confins de Chéki, jusqu'à Derbend Bab-el-Abvab (la porte des portes), tant villes qu'édifices et châteaux, pour le posséder de la même manière qu'auparavant. Il faut que personne ne s'immisce dans *les affaires de* ce pays, contrairement à ses ordres. » L'émir cheikh Ibrahim envoya des *daroghas* (prévôts) et des gouverneurs,

Mongols, une des notes qui accompagnent l'extrait précédent (numéro de septembre 1850, p. 157).

داروغگان و ضابطان, dans le Chirvan. Dans le *divan* (la trésorerie) de Cara-Ioucef on écrivait des assignations, بروات, sur Akhi-Cassab et ces autres individus qui s'étaient portés cautions de cheikh Ibrahim. Ils donnaient aux percepteurs des meubles et des étoffes; puis ils portaient à l'émir Ibrahim ces assignations, pour en toucher le montant en étoffes. Ils recevaient de lui des bons sur le revenu du royaume de Chirvan. En peu de temps, cette somme fut payée. L'émir cheikh Ibrahim resta cet hiver le commensal et le compagnon de Cara-Ioucef. Lorsque le printemps arriva, il obtint son congé et repartit pour son pays.

(Mirkhond, fol. 397 r.; cf. Khondémir, fol. 196 v.)

Le 14 de dzou'lhidjdjeh 823, l'émir Khalil-Allah, fils de l'émir cheikh Ibrahim Chirvani[1], qui possédait des qualités louables, arriva de son pays, se joignit à l'auguste cortége de Chah-Rokh, qui passait alors l'hiver à Carabagh et lui offrit des présents dignes d'un empereur. Les hommages de l'émir Khalil-Allah furent bien reçus de Chah-Rokh. Comme les indices du courage et les signes distinctifs de l'habileté brillaient sur son front, il fut honoré d'un diadème, d'une ceinture et de diverses autres grâces. Il affermit ainsi l'ancienne amitié de son père *pour la famille de Timour*, par la faveur particulière dont il était l'objet. وسوابق اخلاص پدر

[1] « . . . . . Mir-Khalil-Chirvani qui, depuis la mort de son père, l'émir cheikh Ibrahim, était chirvanchah. » Khondémir. D'après Haïder-Razi (cité par Klaproth, *Magasin asiatique*, t. I, p. 262, note), cheikh Ibrahim mourut en 820 (1417).

خويش‌را بلواحق اختصاص موكد ساخت. Son frère l'émir Minoutchehr, qui était célèbre par sa bravoure et son courage, rendit aussi ses hommages respectueux au souverain incomparable. Le même jour, Sidi-Ahmed, fils de Sidi-Ali de Chéki, étant arrivé de son pays, offrit des présents convenables et fut distingué par le don de *khilats* d'un grand prix. Sur ces entrefaites, l'émir *Coustaï*, قوستاى, Seïd-Ahmed Caraman et les chefs du Talich, سرداران تالش, vinrent au quartier d'hiver. . . . . Les ambassadeurs des rois du Gurdjistan arrivèrent aussi à Carabagh. . . Le prince de Bab-el-Abvab (Derbend) vint aussi au camp victorieux et s'en retourna, comblé des grâces de Chah-Rokh. . . . . Comme l'esprit aussi brillant que le soleil, du souverain du monde, désirait favoriser l'émir Khalil-Allah Chirvani, au point de le rendre un objet d'envie pour ses égaux, il lui destina pour femme la fille de Mirza Abou-Becr, fils de Mirza Moizz-Eddin Miranchah[1]. Lorsque la mère de l'émir Khalil-Allah fut arrivée du Chirvan, avec une pompe magnifique et les objets nécessaires au mariage, on prépara un grand festin, طوئ عظيم ترتيب دادند, et on maria cette princesse au chirvanchah, selon les règles de la loi pure (c'est-à-dire, de la religion musulmane).

[1] Khondémir ajoute que cette princesse avait été femme de l'émir Cara-Ioucef, در حرم سراى امير قرايوسف بسر مى برد.

NOTE ADDITIONNELLE.

Mon intention était de pousser plus loin ce travail et de joindre aux morceaux précédents, outre quelques nouveaux fragments de Mirkhond et de Khondémir, des extraits de Rachid-Eddin et du *Tohfet-al-Albab*, par Abou-Abd-Allah Mohammed ben Abd-errahim el Gharnati [1]. Mais l'extension qu'ont prise les extraits d'Ibn-Alathir et d'Ibn-Batoutah, ainsi que la crainte de donner à ces articles une étendue hors de toute proportion avec le cadre si resserré du Journal asiatique, m'engagent à m'arrêter; je terminerai donc cet article par quelques additions et corrections pour la traduction d'Ibn-Alathir.

Dans le numéro de juin 1849, page 491, j'ai mal rendu les mots وثبوا بمدينة آنى par « fondirent sur la ville d'Ani. » Il fallait dire « excitèrent du tumulte dans la ville, etc. » J'ai été induit en erreur par l'insuffisance du dictionnaire de Freytag, qui n'indique pas d'autre préposition comme se construisant avec le verbe وثب, que على « sur. » M. Dozy a déjà fait observer que l'on emploie encore avec ce verbe إلى « vers. » (Voyez le Commentaire historique sur le poëme d'Ibn-Abdoun, etc. p. 110). Le savant cheikh Mohammed-et-Tantaoui, professeur d'arabe à St-Pétersbourg, a communiqué à M. Khanykof

[1] On peut consulter sur cet auteur, une note de Silvestre de Sacy, *Relation de l'Égypte*, par Abd-Allatif, p. 218, ainsi que la savante introduction de M. Reinaud à la Géographie d'Abou'lféda, p. CXII, CXIII.

une note d'après laquelle le verbe وثب se construit avec la proposition ب « dans » et signifie alors, *soulever, révolter, fomenter une révolte.* Voyez *Excursion à Ani en 1848*, par M. Khanykof, apud Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie*, 1re livraison, Saint-Pétersbourg, 1849, p. 145, note. Quant au mot قسوس, qui se rencontre dans ce passage et que j'ai traduit par « prêtres, » il a bien ce sens, ainsi qu'on peut le voir dans le Guide de la conversation arabe, par J. Humbert, p. 150, où قسوس, *koçous*, est indiqué comme le pluriel de قسيس, *kaçis.* La même interprétation se trouve dans les dictionnaires de Freytag, de Richardson (édition de 1829), ainsi que dans le dictionnaire turc-français de M. Bianchi. M. Khanykof a donc eu tort d'en révoquer en doute l'exactitude.

Le court paragraphe où il est question d'une incursion des Géorgiens dans l'Arran, en l'année 561 (1165-66, voyez le n° de juin 1849, p. 506, 507), ne se trouve que dans l'ancien manuscrit; il est omis dans la copie de Constantinople. Le premier de ces manuscrits est, en grande partie, dépourvu de points diacritiques, ce qui en rend la lecture assez difficile et souvent incertaine. Dans le paragraphe en question, on trouve un verbe ainsi écrit : سهبوا. J'avais cru qu'on pouvait lire سبوا; mais un examen plus attentif et l'autorité de mon savant maître et ami, M. Reinaud, me convainquent qu'il faut lire نهبوا. Ainsi à cette traduction : « emmena en captivité une

multitude de femmes, » il faut substituer celle-ci : « et fit un butin incalculable. »

Dans la note 6 (nos de novembre et décembre 1849, p. 513), il est question d'une ville arménienne nommée Pchdni. Cette ville est mentionnée dans Chardin (*Voyages*, édition de 1723, t. II, p. 217), sous le nom de Bichni, comme un bourg assez considérable, situé au bas d'une montagne, sur le fleuve Zengui et possédant un beau monastère arménien, ancien de sept à huit cents ans.

N° de juillet 1850, p. 69, l. 1, au lieu de Badjakdji, il faut lire Bidjakdji; et page 70, note 2, ligne 2, au lieu de Badjakdji et Badjak, il faut lire Bidjakdji et Bidjak. A la même page 70, ligne 2 des notes, il faut remplacer chandeliers par lampes.

II. Il est souvent question dans les extraits de Khondémir et de Mirkhond, dont la traduction précède, du sultan Abou-Saïd Béhadur-Khan, fils d'Oldjaïtou. Ce prince, en qui finit la puissance des souverains Ilkhanides de la Perse, était le contemporain et fut le bienfaiteur d'Ibn-Batoutah. Le célèbre voyageur maghrébin lui a consacré un chapitre particulier, dans sa description de l'Irak-Arabi. J'ai déjà signalé l'intérêt de ce morceau, sous le point de vue historique, lorsque, il y a deux ans, je publiai la traduction des voyages d'Ibn-Batoutah dans la Perse et dans l'Asie centrale (p. 64, 65), et j'ai promis de le traduire ailleurs. Je vais accomplir cette promesse, afin de compléter la version de ce qu'Ibn-Batoutah a raconté des princes qui régnaient de son temps

sur la Perse, et de fournir un nouveau document aux futurs historiens des Mongols de l'Iran.

« Mon arrivée à Bagdad [1] coïncida avec le séjour du roi de l'Irak dans cette ville. Je le mentionnerai donc en cet endroit.

DU SULTAN DES DEUX IRAK ET DU KHORAÇÂN.

« C'est l'illustre sultan Abou-Saïd-Béhadur-khan (*khan,* chez les Mongols, signifie roi), fils du sultan illustre Mohammed Khodabendeh. Celui-ci est le premier des rois tâtars qui embrassa l'islamisme [2]. On n'est pas d'accord touchant la véritable prononciation de son nom. Il y en a qui prétendent que ce nom est Khodabendeh. (Quant au mot *bendeh*, il n'y a pas de désaccord à son sujet.) Selon cette opinion, le nom du sultan signifie l'*esclave de Dieu;* car *Khoda*, en persan, est le nom de Dieu, et *bendeh* veut dire esclave, ou serviteur, ou quelque chose d'analogue. Mais on dit aussi que le vrai nom du sultan était *Kharbendeh.* Le sens de *khar*, en langue persane, est l'*âne.* D'après cela, le mot *Kharbendeh* signifierait l'*esclave de l'âne.* La contradiction qui existe entre les deux versions, a été tranchée en reconnaissant que la dernière est la plus répandue,

[1] Ms. du supplément arabe, n° 908, t. I, fol. 113 v. n° 910, fol. 45 r.

[2] Ceci n'est pas exact. Avant Mohammed-Khodabendeh, plus connu sous le nom mongol d'Œuldjaïtou, deux souverains mongols, dont le second n'était autre que son frère aîné Gazan, avaient fait profession de la religion musulmane.

et que le sultan la changea contre la première dénomination par zèle religieux. Le motif pour lequel il fut appelé du dernier de ces deux noms, c'est, dit-on, que les Tâtars donnent à leur nouveau-né le nom de la première personne qui entre dans la maison après sa naissance [1]. Lorsque ce sultan vint au monde, la première personne qui entra était un muletier, que les Tâtars appellent *kharbendeh :* c'est pourquoi le petit prince fut appelé de ce nom. Le frère de Kharbendeh était Kazagan, que le vulgaire nomme Kazan. Kazagan désigne une marmite. On dit que ce prince reçut ce nom, parce que, lors de sa naissance, une jeune esclave vint à entrer, portant une marmite.

« C'est Khodabendeh qui fit profession de l'islamisme. Nous avons conté ci-dessus son histoire, et comment il voulut porter ses sujets à embrasser la doctrine rafédhite, ainsi que l'aventure qui lui arriva avec le cadhi Medjd-eddin [2]. Lorsqu'il fut mort, son fils Abou-Saïd-Béhadur-khan monta sur le trône. C'était un roi excellent et généreux. Il monta sur le trône, étant encore dans l'enfance. Je le vis à Bagdad. C'était alors un adolescent et la plus belle des créatures de Dieu. Il n'y avait aucun duvet sur ses joues, لا نبات بعارضيه. Son vizir était alors l'émir

[1] Cet usage est encore en vigueur chez les Mongols, les Kalmouks et les Arabes du désert, ainsi que je l'ai fait observer dans deux notes précédentes (numéro de septembre 1850, p. 175, 176).

[2] Cf. les Voyages d'Ibn-Batoutah dans la Perse et dans l'Asie centrale, p. 33, 36.

Ghaïats-eddin-Mohammed, fils du *khodjah* Rechid [1]. Le père de ce vizir était un juif converti, que le sultan Mohammed-Khodabendeh avait pris pour ministre. Je vis un jour le sultan et son vizir, dans une barque, حراقة, sur le Tigre. Cette barque porte à Bagdad le nom de *chebbarah* [2]; c'est une espèce de سلوره. Le sultan avait devant lui Dimachk-Khodjah, fils de l'émir Tchoban, qui exerçait sur Abou-Saïd un pouvoir despotique. A sa droite et à sa gauche voguaient deux barques, شبارتان, remplies de joueurs d'instruments et de chanteurs.

« Voici un des actes de générosité que j'ai vu accomplir par le sultan ce jour-là : plusieurs aveugles se présentèrent devant lui et se plaignirent de leur misérable position. Il assigna à chacun d'eux un vêtement, un esclave pour le conduire et une pension.

« Lorsque le sultan Abou-Saïd monta sur le trône, étant tout jeune, ainsi que je l'ai dit, l'émir des émirs Tchoban s'empara du pouvoir et lui interdit

[1] Il doit y avoir ici un léger anachronisme, puisque Ghaïats-eddin ne devint vizir qu'après le meurtre de Dimachk-Khodjah, arrivé le 6 de chevval 727 (25 août 1327). (Voy. d'Ohsson, t. IV, p. 700.)

[2] Freytag a traduit le mot شبارة par «*navicula*,» d'après l'autorité de Reiske et de Jac. Schultens, dans leurs additions manuscrites au Dictionnaire de Golius; mais il aurait pu faire observer que ce mot se lit شبّارة, *chebbarah*, dans un passage d'Abd-Allatif, où ce célèbre médecin arabe dit d'une barque employée sur le Nil, et nommée *ochaïri*, عشيرى : «Elle a la forme de ce qu'on nomme *chebbarah*, sur le Tigre, شكله شكل شبارة دجلة.» (*Relation de l'Égypte*, p. 299; cf. la note de Silv. de Sacy, *ibid.* p. 309.)

toute dépense, si bien qu'il ne possédait de la royauté que le nom. On raconte qu'Abou-Saïd eut besoin d'une somme d'argent pendant une certaine fête; mais il n'avait aucun moyen de se la procurer. Il s'adressa à un marchand, qui lui donna tout l'argent qu'il voulut. Abou-Saïd ne cessa de rester dans cet état de sujétion, jusqu'à ce qu'un jour une des femmes de son père, Dounia-khatoun, vînt le trouver et lui dît : « Si nous étions des hommes, nous « ne laisserions pas Tchoban et son fils dans la situa- « tion où ils se trouvent. » Il lui demanda ce qu'elle voulait dire par ces paroles. Elle lui répondit : « L'insolence de Dimachk-Khodjah, fils de Tchoban, « est parvenue à ce point qu'il ose avoir commerce « avec les femmes de ton père. Il a passé la nuit der- « nière avec Taghi-khatoun, et m'a envoyé dire : « Je « passerai la prochaine nuit avec toi. » La prudence « te commande de rassembler les émirs et les troupes. « Lorsqu'il sera monté secrètement à la forteresse « pour y passer la nuit, tu pourras le faire arrêter. « Dieu mettra ordre à l'affaire de son père. » (Tchoban était alors dans le Khoraçân). La colère s'empara d'Abou-Saïd, et il passa la nuit à prendre ses mesures. Lorsqu'il sut que Dimachk-Khodjah était dans le château, il ordonna aux émirs et aux troupes de l'entourer de tous côtés. Le lendemain matin, Dimachk sortit, accompagné d'un soldat (*djondi*), nommé Al-Hadj-al-Misri (le pèlerin égyptien). Il trouva une chaîne tendue en travers de la porte du château et fermée d'une serrure. Il ne lui fut pas

possible de sortir à cheval. Al-Hadj-al-Misri frappa la chaîne avec son épée et la coupa. Ils sortirent alors tous deux. Les troupes les entourèrent. Un des émirs attachés à la personne du sultan, الخاصكية, nommé Misr-Khodjah, et un eunuque nommé Loulou, atteignirent Dimachk-Khodjah, le tuèrent, apportèrent sa tête au roi Abou-Saïd, et la jetèrent sous les pieds de son cheval. C'est leur coutume d'en agir ainsi avec les têtes de leurs principaux ennemis.

« Le sultan ordonna de piller la maison de Dimachk, et de tuer ceux de ses serviteurs et de ses esclaves qui résisteraient. Cette nouvelle parvint à Tchoban, dans le Khoraçân. Il avait près de lui ses fils, émir Haçan, qui était l'aîné, Talich et *Djélaoukhan*, جلو خان. Ce dernier était le plus jeune et neveu du sultan Abou-Saïd: sa mère, *Sati* ساطى *Beg*, était fille du sultan Khodabendeh. Tchoban avait aussi près de lui les troupes des Tâtars et leurs auxiliaires. Tous s'accordèrent à combattre le sultan Abou-Saïd, et marchèrent contre lui; mais lorsque les deux armées furent en présence l'une de l'autre, les Tâtars s'enfuirent près de leur sultan et abandonnèrent Tchoban. Quand il vit cela, il rétrograda, prit la fuite vers le désert du Sédjistan et s'y enfonça. Il se détermina ensuite à se retirer près du roi d'Hérat, Ghaïatseddin, à implorer son secours et à se fortifier dans sa ville capitale; car il lui avait jadis accordé des bienfaits. Ses fils Haçan et Talich ne furent pas d'accord avec lui à ce sujet, et lui dirent : « Il ne sera pas

« fidèle au traité; car il a trahi *Firouz-chah*, فيروز شاه[1], « après que celui-ci se fut réfugié près de lui, et il l'a « mis à mort. » Tchoban refusa de renoncer à son dessein de se retirer près de Ghaïats-eddin. Ses fils l'abandonnèrent. Il se mit en marche, accompagné de son fils cadet Djélaou-khan. Ghaïats-eddin sortit à sa rencontre, mit pied à terre devant lui, et le fit entrer dans la ville, sous la foi d'un sauf conduit. Mais quelques jours après, il le trahit, le tua, ainsi que son fils, et envoya leurs têtes au sultan Abou-Saïd. Quant à Haçan et à Talich, ils se dirigèrent vers Kharezm et vers le sultan Mohammed-Uzbek. Celui-ci les reçut avec honneur, et leur donna l'hospitalité; mais ces deux individus commirent des actes qui rendirent leur mort nécessaire, et Uzbek les fit périr.

Tchoban avait un quatrième fils, nommé Démor-Tach. Ce dernier s'enfuit en Égypte. Mélic-Nacir le traita généreusement, et lui donna Alexandrie. Démor-Tach refusa de l'accepter, et dit : « Je désire seu« lement des troupes pour combattre Abou-Saïd. » Lorsque Mélic-Nacir lui envoyait un vêtement, il en donnait au porteur un plus beau, pour ravaler Mélic-Nacir. Il commit des actions qui exigèrent sa mort. Le roi le tua et envoya sa tête à Abou-Saïd.

[1] Telle est la leçon des deux manuscrits que j'ai sous les yeux; mais il faut lire *Nirouz*, نيروز, comme écrit Novaïri (*apud* d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. IV, p. 175, note), ou mieux encore *Nau-rouz*, نوروز. Ce fut Fakhr-eddin-Curt, frère et prédécesseur de Ghaïats-eddin, qui trahit Naurouz. (Voy. d'Ohsson, *op. supra laud.* p. 178, 188 et suiv.).

Nous avons raconté ci-dessus son histoire et celle de Kara-Sonkor[1].

« Lorsque Tchoban eut été tué, on amena son corps et celui de son fils. On monta avec eux sur l'Arafat et on les porta à Médine, afin de les ensevelir dans le mausolée que Tchoban avait fait construire, dans le voisinage de la mosquée du prophète de Dieu; mais on en fut empêché, et on les enterra dans le *Baki*, البقيع[2]. C'est Tchoban qui conduisit de l'eau à la Mekke.

« Lorsque le sultan Abou-Saïd fut devenu maître de l'autorité, il voulut épouser la fille de Tchoban, appelée Bagdad-khatoun, une des plus belles femmes *de son temps*. Elle était mariée au cheikh Haçan, celui-là même qui s'empara du royaume, après la mort du sultan Abou-Saïd, dont il était le cousin-germain par sa mère. Abou-Saïd donna des ordres, en conséquence desquels Haçan renonça à sa femme. Abou-Saïd l'épousa. Elle devint la mieux traitée de ses femmes. Les femmes jouissent chez les Turcs et les Tâtars d'un sort très-heureux. Lorsque ceux-ci écrivent un ordre, ils y insèrent ces mots : « Par « l'ordre du sultan et des *khatoun*, عن السلطان

[1] Voyez le manuscrit 910, fol. 12 r. cf. d'Ohsson, t. IV, p. 553, 554, 648 et suiv. 690, 699, et les Mines de l'Orient, t. IV, p. 369, 370 à 373.

[2] Ou *Bakiou'l Gharkad.* C'est ainsi qu'on désignait le cimetière de Médine. (Voy. le *Méracid al-Ittila,* ou *Dictionnaire géographique arabe,* publié par M. Juynboll. Leyde, 1850, p. 166, et cf. Burckhardt, *Voyages en Arabie,* traduits par Eyriès, t. II, p. 101, 103.)

والخواتين[1]. » Chaque khatoun possède des villes, des provinces et des revenus considérables. Lorsqu'elle voyage avec le sultan, elle loge dans un quartier séparé.

Bagdad-khatoun s'empara *de l'esprit* d'Abou-Saïd. Il lui donna la préférence sur toutes ses autres femmes. Elle demeura dans cet état tout le reste de la vie du sultan. Mais ce prince épousa ensuite une femme appelée Dilchad ; il l'aima d'un violent amour et négligea Bagdad-khatoun. Celle-ci en fut jalouse et empoisonna Abou-Saïd, au moyen d'un linge, منديل, avec lequel elle le frotta[2], après l'acte conjugal. Il mourut, sa postérité s'éteignit, et ses émirs s'emparèrent des provinces, ainsi que je le raconterai.

Lorsque les émirs surent que c'était Bagdad-khatoun qui avait empoisonné Abou-Saïd, ils convinrent de la mettre à mort. L'eunuque grec, Khodjah-Loulou, qui était un des principaux et des plus anciens émirs, s'empressa de mettre cette sentence à exécution. Il vint trouver Bagdad-khatoun, pendant qu'elle était dans le bain, la frappa d'un coup de massue (*dabous*), et la tua. Son corps resta étendu pendant plusieurs jours dans cette même place, les parties sexuelles recouvertes d'un morceau de

[1] Cf. Méçalik-al-Absar, *Notices des Manuscrits*, t. XIII, p. 264, et ci-dessus, Extrait d'Ibn-Batoutah, numéro de septembre 1850, p. 156, 159 et 163.

[2] *Nempe ejus membrum virile.* (Cf. R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements*, p. 416, note.)

tapis, تليس[1]. Le cheikh Haçan s'empara du royaume d'Irak, et épousa Dilchad, veuve du sultan Abou-Saïd, ainsi qu'Abou-Saïd avait épousé sa femme.

MENTION DE CEUX QUI S'EMPARÈRENT DU ROYAUME APRÈS LA MORT DU SULTAN ABOU-SAÏD.

« Parmi eux, le cheikh Haçan, fils de la tante paternelle du sultan, et que nous venons de mentionner, se rendit maître de tout l'Irak arabe. Ibrahim-chah, fils de l'émir[2] ...., s'empara de Mouçoul et du Diarbecr. L'émir Arténa[3] s'empara

[1] Cf. sur ce mot, pris dans le sens de tapis grossier de diverses couleurs, M. Reinhart Dozy, *Dictionnaire des noms des vêtements, etc.* p. 369, 370, note. *Tellis* a une autre signification, que l'on peut voir dans le Journal asiatique de janvier 1849, p. 65 (article de M. Cherbonneau), ou dans le curieux ouvrage du général Daumas, le Sahara algérien, p. 96, 136, 198.

[2] Le ms. 910 porte سنيه, et le ms. 908, سنتيتة; mais il s'agit d'un personnage appelé ailleurs par Ibn-Batoutah, dans les quatre manuscrits *Souvitah*, سويتة, émir du Diarbecr (*Voyage d'Ibn-Batoutah dans la Perse*, p. 13), et par M. d'Ohsson, *Sounataï* (*Histoire des Mongols*, t. IV, p. 177, 178, 615, 637, 638, 675 et 706). Dans le dernier de ces passages, M. d'Ohsson appelle Ibrahim-chah, *petit-fils* de l'émir Sounataï.

[3] Il est souvent question de l'émir Arténa (ارتنا, *Artséna*, selon le ms. 908), dans le chapitre d'Ibn-Batoutah consacré à l'Asie Mineure, chapitre dont je publie en ce moment la traduction dans les Nouvelles annales des voyages. (Cf. surtout le numéro de janvier 1851, p. 20, note.) M. d'Ohsson dit que, par le traité de paix conclu entre les deux Haçan, le Tchobanide et l'Ilkanide, l'émir Arténa obtint quelques districts du Roum (t. IV, p. 729). Je soupçonne que ce personnage est le même dont le nom est écrit ailleurs par M. d'Ohsson : *Eritaï*, اريتاى, et *Irschad*, ارشاد (p. 686 et 724).

du pays des Turcomans connu sous le nom de pays de Roum. Haçan-Khodjah, fils de Démortach, s'empara de Tébriz, de Sultanieh, d'Hamadan, de Com, de Cachoun, قاشون, de Reï, de Véramin, ورامين, de Ferghan, فرغان[1] et de Karkh, الكرخ (*Caradj*). L'émir Toghaïtomour se rendit maître d'une portion du Khoraçan. L'émir Hoceïn, fils de l'émir Ghaïats-eddin, s'empara d'Hérat et de la plus grande partie du Khoraçan. Mélic-Dinar se rendit maître des pays de Mécran et de Kidj; Mohammed-chah, fils de Mozaffer, s'empara d'Iezd et de Kerman[2]; Mélic-Cotb-eddin[3] s'empara d'Hormouz, de Kich, de Katif, de Bahreïn et de Kalhat. Le sultan Abou-Ishak, dont il a été fait mention précédemment[4], s'empara de Chiraz, d'Isfahan et du royaume de Fars, le tout comprenant une étendue de quarante-cinq jours de marche; enfin, le sultan Afraciab, l'atabek, dont il a été aussi fait mention ci-dessus[5], se rendit maître d'Idedj et autres contrées.

[1] Les mots qui suivent بن الطمر طاش, jusqu'à الامير طغيتمور, manquent dans le manuscrit 908. Au lieu de فرغان, *Ferghan*, que porte le manuscrit 910, il faut sans doute lire وركان, *Verkan*, qui, d'après le *Lobb-al-Lobab* (édition Veth, p. 274), est le nom d'un quartier d'Ispahan, et aussi d'une bourgade voisine de *Caçan*, قاسان. Abou'l-Méhacin mentionne Verkan, ville des environs de Cachan, وركان بلد بنواحي قاشان (Ms. arabe, n° 661, fol. 40 v.)

[2] Le ms. 910 ajoute : et de *Varkou*, ورقو.

[3] Le même ms. ajoute : *Temtéhen*, تمتهن.

[4] *Voyages d'Ibn-Batoutah dans la Perse*, p. 38, 50.

[5] *Voyages d'Ibn-Batoutah*, p. 11, 19. Dans cet endroit, Ibn-Batoutah a confondu le souverain du Louristân, à l'époque où il tra-

SOMMAIRE DES PRINCIPALES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES MORCEAUX PRÉCÉDENTS.

versa ce pays, en 727 (1327), avec celui qui régnait vingt ans après, lors de son retour en Perse. A la première de ces deux dates, le Louristân avait pour atabek Nosret-eddin-Ahmed, fils d'Ioucef-chah, fils d'Alp-Argoun, qui mourut en 733 (1332), après un règne de trente-huit ans, et fut remplacé successivement par ses deux fils, Rocn-eddin-Ioucef-chah et Mozaffer-eddin-Afraciab. Ce dernier monta sur le trône en l'année 740 (1339); c'est de lui que parle Ibn-Batoutah. (Voyez Mirkhond, *The history of the Atabeks of Syria and Persia, edited* by W. H. Morley. London, 1848, p. 68 et 69; Khondémir, *Habib essiier,* t. III, fol. 100 v.)

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

§ 2. PIÈCES DE THÉATRE.

Un éditeur chinois du grand répertoire dramatique intitulé *Youên-jin-pĕ-tchong*, a réuni, sur l'histoire du théâtre, une foule de documents plus ou moins instructifs. Ces documents sont :

1° Une petite introduction que j'ai publiée en 1838 et qui doit être d'un auteur de la dynastie des Ming. Cet auteur distingue trois époques dans le drame chinois, l'époque des Thang, l'époque des Song, l'époque des Kin et des Youên.

2° Une table indiquant les noms des anciens airs de la dynastie des Kin, tels que : *la Belle Lieou-thsing, les Feuilles du saule, Quand le vent du printemps vous enivre, les Sept frères*, etc. On y trouve les noms de cinq cent dix-neuf airs.

3° Une citation de deux phrases. La première est relative aux instruments de musique ou, pour être plus exact, aux huit corps sonores avec lesquels les Chinois construisent tous leurs instruments. On y indique les avantages de la peau tannée des animaux sur le bambou et du bambou sur la soie. Il semble résulter de cette indication que dans les symphonies des Youên on préférait les tambours aux imstruments à vent et les instruments à vent aux instruments à cordes.

4° Un petit fragment dans lequel on trouve les noms des souverains de la Chine qui ont composé en musique. Il y est fait mention de l'empereur Hiouen-tsong des Thang, de Tchouang-tsong des Thang postérieurs, de Hoeï-tsong des Song, de Tchang-tsong des Kin.

5° Quelques extraits sur la théorie des cinq tons (*liu*), sur les qualités et les défauts des voix, sur les concerts 調, sur la musique des petits couplets 小令 et des grands morceaux 大曲.

6° Un fragment sur la langue du théâtre.

7° Un autre sur la division des drames en douze classes.

8° Une table contenant les noms de tous les auteurs dramatiques depuis les Kin jusqu'aux Ming.

9° Une liste des musiciens qui ont travaillé pour le théâtre sous la dynastie des Youên.

On reconnaîtra sans doute que cette préface n'est qu'une compilation informe. L'éditeur, en s'entou-

rant de tous les matériaux que lui fournissaient les écrivains de la dynastie des Song et de la dynastie des Kin, aurait pu composer une bonne dissertation; mais il a procédé comme tous les éditeurs chinois et aligné en paragraphes les documents qu'il avait trouvés dans divers ouvrages. Nous allons tâcher de suppléer à ce qui manque dans la préface du *Youên-jîn-pĕ-tchong*.

L'expression dissyllabique 雜劇, *thsă-khĭ*, est le nom général que l'on donnait sous la dynastie des Youên à toutes les pièces écrites pour le théâtre. Ce titre ne convenait pas moins à la comédie qu'au drame, puisque les auteurs, comme on le verra plus tard, ont transporté sur la scène lyrique le drame et la comédie, qu'ils ont ajustés à l'opéra. Si l'on considère les pièces des Youên relativement à l'ordonnance de la fable, à l'économie du plan, à l'arrangement des scènes, on les trouve d'une ressemblance parfaite. Nos règles dramatiques y sont, pour l'ordinaire, ou méconnues ou négligées; la distinction des genres n'y est point établie; toute la différence qu'on y aperçoit provient du choix des sujets, des situations qui sont plus ou moins touchantes, plus ou moins amusantes, de la diction qui est plus ou moins noble, du caractère et des mœurs des personnages.

Cependant, après une lecture attentive des cent pièces de théâtre composées sous la dynastie des Youên, j'ai reconnu que les Chinois comprenaient

sous le nom de *Thsă-khĭ* sept espèces d'ouvrages dramatiques, à savoir :

1° Les drames historiques ;
2° Les drames *Tao-sse ;*
3° Les comédies de caractère ;
4° Les comédies d'intrigue ;
5° Les drames domestiques ;
6° Les drames mythologiques ;
7° Les drames judiciaires ou fondés sur des causes célèbres.

Les drames historiques, particulièrement la *Chute des feuilles du Ou-thong*, et la *Mort de Tong-tcho*, méritent le premier rang et la préférence sur tous les autres. Ce sont, à mon goût, les plus beaux monuments de la littérature chinoise dans le siècle des Youên. On trouve dans les annales, dans les mémoires des historiographes, une chronologie savante et régulière, des faits classés dans le meilleur ordre, une grande précision; mais les historiographes et les annalistes ne font point entrer dans leurs longs et fastidieux ouvrages le tableau des mœurs nationales; ils se bornent au récit peu instructif des événements et omettent une foule de choses qu'on voudrait savoir. Il faut donc les chercher dans les drames et les romans, puisqu'on ne les trouve pas ailleurs. Les auteurs dramatiques de la dynastie des Youên, appliquant les premiers l'éloquence à l'histoire, ont ajouté au récit des événements ce qui manquait dans les ouvrages des historiens et, comme dit

Hamlet dans Shakspeare : « They show the very age and body of the time his form and pressure. » Ils offrent au lecteur un véritable tableau des antiquités chinoises, depuis l'an 607 avant J. C. jusqu'au xe siècle de notre ère, tableau naïf, varié, rempli d'épisodes, de petits détails, où l'on voit le caractère des personnages et la physionomie des siècles. On peut étudier fort agréablement l'histoire de la vieille dynastie des Tcheou, de la grande querelle de Hoeï-wang, prince de Weï, et de Weï-wang, prince de Thsi ; de la rivalité de Sun-pin et de Pang-kiuen dans la *Route de Ma-ling ;* l'histoire du règne de King-wàng et les mœurs de l'époque où vivait Confucius dans *Tchao-kong*, prince de Thsou, et dans *Ou-youên jouant de la flûte ;* l'histoire d'une période intéressante qu'on appelle *Tchen-koüe* dans *Sou-thsin transi de froid ;* les mœurs de la dynastie des Han dans les *Fureurs de Yng-pou ;* les mœurs de l'époque des San-koüe dans *le Mariage de Lieou-hiuen-të* et *la Mort de Tong-tcho ;* enfin les mœurs des Thang, qui ont un grand attrait, dans *la Chute des feuilles du Ou-thong*, dans *le Trompeur trompé*, *Sie Jin-koueï*, *le Petit commandant*, *le Pavillon démoli*, *la Pagode du ciel*, et *le Combat de Hoeï-tchi-kong*. Généralement le dialogue de ces pièces n'est pas dans le ton de la conversation ordinaire ; il n'y a pas de styles qui se ressemblent moins que celui des drames historiques et celui de la conversation ; quant aux vers, ils sont aussi plus élégants que les autres, plus riches de métaphores, d'images, d'allusions et, je le suppose, d'une harmonie plus savante.

Au défaut d'un culte fondé sur une révélation véritable, les hommes se forgent un culte et des révélations sans fondement. Je l'ai dit ailleurs, il n'y a pas de spectacle religieux chez les Chinois. Que les opinions superstitieuses du peuple ou que les folles cérémonies du bouddhisme se trouvent souvent mêlées aux pièces de théâtre, cela est vrai; mais les représentations dramatiques n'en sont pas plus majestueuses pour cela. Au contraire, dès qu'un écrivain met en scène des jongleurs comme les *Tao-sse*, ou de ridicules personnages comme les bouddhistes, il renonce par le fait au genre sérieux et grave. Cet amas de superstitions chinoises, dont se compose le culte des *Tao-sse*, devait fournir au théâtre des caractères étranges, des aventures merveilleuses, des événements extraordinaires, des mœurs et des situations très-comiques et très-amusantes. Je place au second rang les pièces *Tao-sse*. Outre qu'elles nous font connaître les sentiments intimes des visionnaires les plus extravagants qui furent jamais, nous y trouvons encore un précieux témoignage du génie satirique des auteurs, car si l'on vénérait les *Tao-sse*, du temps des Song, sous les Youên on s'en moquait. Il y a dans la collection neuf drames *Tao-sse;* ces drames sont : *le Pavillon de Yŏ-yang*, *le Sommeil de Tchin-pŏ*, *le Songe de Liu Thong-pin*, *Fleur de pêcher*, *la Nacelle métamorphosée*, *la Déesse qui pense au monde*, *la Courtisane Lieou* et *la Conversion de Lieou-tsouï*. On peut joindre à ces pièces deux drames bouddhiques, *l'Histoire du caractère* JÎN « patience » et *le Songe de Sou Thong-po*.

On ne voit pas que les Chinois aient composé des pièces comiques d'une forme régulière, sous la dynastie des Song. Il se peut néanmoins que l'origine de la comédie remonte encore plus haut, comme l'affirment les éditeurs du *Youên-jîn-pĕ-tchong*. Quant à moi, je persiste à croire que les dynasties antérieures à la dynastie mongole n'avaient que des drames burlesques, des bouffonneries, des farces, et que le siècle des Youên a produit les premières comédies du genre sérieux. Sans avoir à nous offrir des comédies parfaites, ni des monuments comparables aux nôtres, les écrivains des Youên méritent notre estime, pour s'être essayés dans un genre d'ouvrage extrêmement difficile; je veux parler des comédies de caractère. J'en ai trouvé cinq dans le répertoire; ce sont: *l'Enfant prodigue*, *le Bouddhiste*, *le Libertin*, *l'Avare* et *le Fanatique*. J'incline à croire que le théâtre moderne en renferme beaucoup d'autres. A la Chine, le théâtre est une école de morale et les pièces de ce genre, moins peut-être que les drames *judiciaires*, plus que les comédies d'intrigue, peuvent servir à réprimer les folies et à corriger les vices. Quant aux six pièces que je viens de citer, elles me paraissent très-remarquables. Tous les enfants prodigues, tous les avares, tous les libertins se ressemblent; Lou-tchaï-lang n'est ni au-dessus ni au-dessous de don Juan; mais quel caractère que celui du bouddhiste! quelle étrange manière de penser et de sentir! Dans la pièce chinoise, où l'on trouve épisodiquement la fable du *Financier*

et du Savetier, les moindres actions du principal personnage amusent et soutiennent l'attention. Ce n'est pas encore là, on le pense bien, le vrai genre de la comédie de caractère, et l'on sent à quelle prodigieuse distance *l'Avare* de l'auteur chinois doit être de *l'Avare* de Molière ou même de *l'Aulularia* de Plaute.

Les comédies d'intrigue, où figurent principalement des courtisanes, sont plus nombreuses que les comédies de caractère; mais aussi de tous les genres, c'est, dit-on, le plus facile. Malheureusement la plaisanterie chinoise n'est ni très-fine, ni très-spirituelle; elle est même un peu lourde et s'écarte quelquefois des règles de la bienséance. De telles comédies peuvent intéresser le lecteur européen par les tableaux de mœurs qu'on y trouve; elles plaisent au spectateur chinois par la singularité des aventures, la variété des incidents qui retardent l'action et surtout par le merveilleux de l'intrigue. *Le Gage d'amour, la Housse du lit nuptial, le Miroir de jade, la Courtisane savante, la Courtisane sauvée, le Fleuve au cours sinueux, le Mariage secret, les Amours de Yŭ-hou, l'Académicien amoureux, le Mari qui fait la cour à sa femme, l'Inscription de Tsiĕn-fŏ, le Mal d'amour, le Songe de Tou-mo-tchi, les Secondes noces de Oeï-kao, le Pavillon, la Fleur de poirier rouge, la Soubrette accomplie, le Lac Kin-tsièn, l'Histoire de la pantoufle laissée en gage, l'Histoire du peigne de jade, le Portique des cent fleurs, la Religieuse mariée, les Amours de Siao-chŏ-lan* et *le Pavillon de plaisance* peuvent être regardées comme

vingt-quatre comédies d'intrigue. Au point de vue de la morale, ce sont les vingt-quatre pièces les plus répréhensibles du théâtre chinois; mais il y en a peu dans lesquelles on ne rencontre des scènes très-intéressantes.

Les drames domestiques, d'un genre moins noble, n'ont aucun caractère particulier; ils roulent sur les accidents de la vie commune et peignent, en général, les mœurs du bas peuple. On y trouve quelquefois des situations très-touchantes. Les éditeurs du *Youên-jîn-pĕ-tchong* nous ont laissé dix-huit drames de ce genre; ce sont : *la Tunique confrontée*, *l'Histoire d'un pêcheur et d'un bûcheron*, *Yen-thsing vendant du poisson*, *le Naufrage de T'chang-thièn-khiŏ*, *le Vieillard qui obtient un fils*, *les Caisses de cinabre*, *l'Enseigne à tête de tigre*, *la Réunion du fils et de la fille*, *le Tourbillon noir*, *les Amours de Pĕ-lŏ-thièn*, *le Festin du ministre d'état*, *Meng-kouang*, *le Sacrifice de Fan et de Tchang*, *le Dévouement de Tchao-li*, *la Boîte mystérieuse*, *le jugement de Song-kiang*, *les Aventures de Lo-li-lang*, *le Condamné qui retourne dans sa prison*. Le dialogue des drames domestiques, écrit dans le ton de la conversation ordinaire, est un monument de la langue chinoise parlée au XIV[e] siècle; le langage est clair, naturel et simple, parce que les auteurs écrivaient comme ils parlaient.

Il paraîtra surprenant que les Chinois, avec un degré d'imagination assez médiocre, s'amusent à composer des drames mythologiques ou des opéras-féeries; mais ce n'est pas le merveilleux, c'est le ri-

dicule qu'on trouve le plus souvent dans ces pièces, dont les défauts tiennent à la mythologie chinoise, qui n'est pas assez poétique. Les fictions des anciens poëtes, loin d'être ingénieuses, charmantes, comme les fictions d'Ovide ou de l'Arioste, n'offraient aux auteurs dramatiques de la dynastie des Youên qu'une assez triste ressource. Ces auteurs ne paraissaient pas appelés à de grands succès, et d'ailleurs comme il n'existait pour le théâtre ni architecture, ni sculpture, ni peinture, ni chorégraphie, les opéras-féeries n'étaient soutenus par aucun des prestiges de l'illusion théâtrale. Aussi le petit nombre de drames mythologiques restés au théâtre, prouve que ce genre n'a pas réussi. On n'en compte que six dans la collection des Youên ; ce sont : *T'chang, l'anachorète ; le Créancier ennemi, le Saule, la Grotte des pêchers, le Roi des dragons, la Nymphe amoureuse.*

Les drames *judiciaires*, d'une influence plus puissante sur les mœurs, me paraissent inférieurs aux autres pièces. La collection des Youên en renferme seize, qui sont : *Le Grenier de T'chin-tcheou, le Chien de Yang-chi, la Délivrance de Thsièn-kiao, les Originaux confrontés, l'Ombre de Chin-nou-eul, le Songe de Pao-kong, le Bonnet de Lieou-ping-youên, l'Innocence reconnue, Lou-tchaï-lang, la Fleur de l'arrière pavillon, l'Histoire du cercle de craie, le Magot, le Plat qui parle, le Ressentiment de Teou-ngo, le Petit pavillon d'or* et *les Malheurs de Fong-yŭ-lan.* Les principaux incidents des drames *judiciaires* se trouvent dans les Répertoires des causes célèbres, mais surtout dans

une collection des jugements de Pao-kong, collection déjà populaire au commencement de la dynastie des Youên. Pao-kong ou Pao-tching, dont la sagesse est devenue proverbiale à la Chine, fut gouverneur de Khaï-fong-fou, juge en dernier ressort, puis ministre, sous le règne de l'empereur Jîn-tsong, de la dynastie des Song. Ses équitables et ingénieuses sentences ont acquis une célébrité qui dure encore [1]. Encadrées dans les pièces dramatiques des Youên, elles y produisent des coups de théâtre, tant elles semblent imprévues. M. Stanislas Julien, le premier, nous a fait connaître une de ces pièces [2]; elle offre avec le jugement de Salomon la ressemblance la plus frappante.

Tels sont pour le théâtre les divers genres d'ouvrages auxquels le siècle des Youên a donné naissance, et ces ouvrages ont obtenu le succès qu'ils méritaient. Il faut dire aussi que cette remarquable époque était plus favorable que les précédentes à la poésie dramatique. Les auteurs qui travaillaient pour le théâtre pouvaient facilement puiser dans les sources de l'antiquité, dans Tso-khieou-ming, par exemple, dont la précieuse chronique avait été tant de fois expliquée et commentée, dans le *Sse-ki* de Sse-ma-thsièn et dans les Annales. M. Stanislas Julien, en reproduisant et en traduisant les docu-

[1] Pendant le règne de Tao-kouang, on a réimprimé la collection des plus fameux jugements de Pao-kong, sous le titre de *Long-thou-kong-ngan.*

[2] L'histoire du Cercle de craie.

ments originaux qui ont fourni le sujet du drame célèbre, intitulé : *Le jeune orphelin de la famille de Tchao,* a montré le parti que l'auteur chinois a tiré du *Sse-ki.* Pour les écrivains dramatiques, les romans ont sur les annales et les chroniques des avantages considérables ; ils offrent, avec le merveilleux des incidents, des peintures plus vives et des scènes amusantes. On a vu que le *San-kouĕ-tchi* avait inspiré les deux plus beaux drames de la collection ; le *Chouï-hou-tchouen,* par la franchise originale de ses caractères et l'infinie variété de ses tableaux, par l'intérêt et le comique des situations qu'on y trouve, présentait aux écrivains des ressources inépuisables. J'ai déjà parlé du Recueil des jugements de Pao-tching ; c'était comme un répertoire où chaque auteur puisait à son gré.

La dynastie des Thang et la grande dynastie des Song avaient produit d'excellents poëtes. Sous les Mongols, il y avait déjà dans la littérature chinoise une foule de petits poëmes que l'on peut comparer à nos odes et dont quelques-uns méritent véritablement d'en porter le nom. Ce sont des pièces de vers, plus ou moins estimables, partagées en strophes 解 ou stances régulières. Les unes sont dans un genre très-noble, les autres sont plus remarquables par l'agrément du style que par la magnificence des idées. Quant à la forme extérieure et à la structure particulière de ces odes, les règles de la poétique chinoise sont infiniment plus sévères et plus compliquées que les nôtres. Si chez nous on

ne doit jamais enjamber d'une strophe à l'autre, comme les Grecs et les Latins, à la Chine il n'est pas même permis d'enjamber d'un vers à l'autre. Dans tous les ouvrages de poésie, un vers chinois n'est autre chose qu'un nombre arrêté de cinq ou de sept mots monosyllabiques, renfermant un sens complet; mais ce qui fait que l'ode est pour les Chinois d'une exécution très-pénible, c'est que les poëtes ont introduit dans l'intérieur du vers le système périodique, système qui consiste dans le retour de certains sons et ne s'appliquait primitivement qu'aux finales. On distingue les stances des Chinois par le nombre de vers et l'on trouve chez eux comme chez nous des quatrains, des sixains, des huitains et des dizains. Les cantatilles et les grands morceaux des pièces de théâtre, où cette distinction n'a pas lieu, sont regardés comme des pièces irrégulières, abandonnées aux fantaisies de ceux qui les composent.

Puisqu'on avait écrit tant de vers sous les dynasties précédentes, les auteurs dramatiques de la dynastie des Youên avaient donc sous les yeux une foule de modèles, pour tous les genres. Aussi les meilleurs morceaux lyriques du théâtre des Youên sont-ils une imitation continuelle de la poésie des Thang et des Song. Cependant, à l'exception de Ma-tchi-youên, qui est, je crois, le plus habile versificateur de cette époque, de Kouan-han-king, de Tching-tĕ-hoeï, de Pĕ-jîn-fou et de quelques autres, les écrivains dramatiques ne prenaient pas la peine

d'écrire les morceaux qu'ils inséraient dans leurs pièces; ils les composaient de vers pillés çà et là. Quant au *Pĕ-wen* 白文 ou à la prose, on sait que la langue commune est la langue du théâtre. Cet idiome avait beaucoup perdu de sa rudesse et de son âpreté dans le XIVe siècle, et si l'on sentait le besoin d'une élocution facile, élégante, le *Chouï-hou-tchouen* et les dialogues du *Si-siang-ki* offraient aux auteurs dramatiques d'excellents modèles de style; Chi-naï-ngan et Wang-chi-fou leur avaient ouvert la route.

Ce dernier fut véritablement le créateur des pièces de théâtre appelées *Thsă-khĭ*, et les cent quatre-vingt-dix écrivains dramatiques, dont les noms figurent dans le catalogue du *Youên-jîn-pĕ-tchong*, doivent être rangés dans la classe des imitateurs. Wang-chi-fou a composé treize ouvrages; le plus considérable est le *Si-siang-ki* ou « l'Histoire du pavillon occidental, » chef-d'œuvre de la poésie lyrique. Jamais ouvrage n'obtint à la Chine un succès plus réel et plus brillant; il le méritait par l'élégance du langage, par la vivacité du dialogue et, d'après tous les critiques, par le charme et l'harmonie des vers. L'enthousiasme qu'il excita dure encore. Écoutez les éditeurs de notre temps : « Un homme me disait : l'Histoire du pavillon occidental (*Si-siang-ki*) est un livre obscène; je n'en doute pas, un jour viendra où l'auteur de cet ouvrage sera précipité au fond de l'enfer; les démons lui arracheront la langue. Êtes-vous de mon avis? — Non, lui répondis-je,

le *Si-siang-ki* n'est pas un ouvrage comme un autre; c'est le chef-d'œuvre du Ciel et de la Terre. Il existe depuis que le Ciel et la Terre existent. Ce n'est pas un homme qui l'a écrit; . . . . . mais si vous voulez absolument qu'un homme ait composé l'Histoire du pavillon occidental, Ching-than vous dira son nom. — Je soutiens que le *Si-siang-ki* n'est pas un ouvrage licencieux, s'écrie un autre éditeur; non, c'est le plus beau monument de la littérature. Tant qu'il y aura des hommes éloquents qui diront: c'est un chef-d'œuvre, il se trouvera des libertins qui répondront: c'est un livre obscène. Ching-than n'a pas révélé son secret à tout le monde[1]. » Cependant quelque mérite que l'on reconnaisse dans le *Si-siang-ki*, on doit convenir que cet ouvrage est dépourvu d'intrigue.

Il faut encore avouer que si Wang-chi-fou fut véritablement très-supérieur, comme poëte, à tous les auteurs de la dynastie des Youên qui vinrent après lui, ces auteurs, assurément très-estimables, montrèrent une plus grande force dramatique. Ils ont essayé de conduire une action et d'enchaîner les scènes; ils ont su développer, soutenir un caractère pendant cinq actes, intéresser par la variété des situations et des épreuves. Ma-tchi-youên est le plus habile écrivain; il nous reste sept pièces de cet auteur, qui en a composé treize. Kouan-han-king est le plus fécond; il a composé soixante pièces, sur

[1] *Si-siang-ki* avec le commentaire de Ching-than (édition publiée sous Tao-kouang).

lesquelles huit ont été conservées. Quant aux musiciens qui ont travaillé pour le théâtre sous les Youên, on en compte trente-six. Les plus célèbres chanteurs étaient originaires des provinces septentrionales de la Chine.

Nous passerons maintenant à l'examen des cent pièces de théâtre contenues dans le répertoire intitulé *Youên-jîn-pĕ-tchong*.

1re PIÈCE.

漢宮秋 *Han-kong-thsieou*,

ou les Chagrins dans le palais de Han. Drame historique composé par Ma-tchi-youên.

Ce drame a été traduit en anglais par M. J. F. Davis [1].

2e PIÈCE.

金錢記 *Kin-thsièn-ki*

ou le Gage d'amour [2]. Comédie composée par Kiao-meng-fou.

Le *Thang-thsaï-tseu-tchouen* ou « l'Histoire des écrivains célèbres de la dynastie des Thang » a fourni à

[1] Voyez *Han-koong-tsew*, or *the Sorrows of Han*, a chinese tragedy, translated from the original, with notes; London, 1829, in-4°, avec une planche lithographiée; réimprimé in-8° à la suite du roman *The fortunate union* du même traducteur. Voyez aussi les observations critiques sur la traduction anglaise de ce drame, *Nouveau Journal asiatique*, cahier de juillet 1829.

[2] Littéralement: Histoire des pièces de monnaie en or.

Kiao-meng-fou le sujet de cette comédie. En Europe, nos personnages comiques sont ordinairement des personnages d'imagination ou de pur caprice ; il n'en est pas de même à la Chine. On y aime tant l'histoire que la comédie chinoise est presque toujours de l'histoire, sous une forme plus ou moins attrayante. Ainsi dans *Kin-thsièn-ki* ou « le Gage d'amour, » on voit figurer trois poëtes de la dynastie des Thang, Han-feï-king, qui a le premier rôle, l'académicien Ho-tchi-tchang et le célèbre Li-thaï-pe. Il y a plus, et c'est là un des caractères particuliers du Kin-thsièn-ki, les jolies ariettes que l'auteur met dans la bouche de Han-feï-king sont du poëte Han-feï-king lui-même. Ce n'est pas qu'on ne trouve dans les autres pièces du répertoire quelques lambeaux pillés çà et là, une foule de chansons qui datent de l'époque de Li-thaï-pe; elles ont en général un tour fin et délicat qui les fait reconnaître, une grâce particulière, dont il n'y a rien qui approche dans les cantatilles des Youên, à l'exception toutefois des morceaux lyriques du *Si-siang-ki ;* mais dans *le Gage d'amour* l'interpolation est pour ainsi dire systématique.

Il n'y a pas de prologue. La première scène du premier acte nous introduit dans un des plus magnifiques palais de la capitale, où réside le gouverneur Wang-fou, avec son fils Wang-tching et sa fille nommée Lieou-meï. Wang-fou, élevé par l'empereur Ming-hoang-ti des Thang (Hiouen-tsong) au comble des dignités et de la fortune, est un magistrat sévère et désintéressé. Comme il se consacre

avec zèle au service de l'état et repousse de son palais les médisants et les flatteurs, il reçoit chaque jour de nouveaux bienfaits et de nouveaux présents, car Hiouen-tsong était un monarque très-généreux. Quand il témoignait une grande gaieté (ce qui lui arrivait souvent), les ministres pouvaient toujours compter sur quelques cadeaux, tels que des vases, des escarboucles, des perroquets blancs, des tablettes de jade ou du vin de Niao-tching. Il avait donné à Wang-fou cinquante pièces d'or, portant les caractères de la nouvelle monnaie des Thang[1], qui était une monnaie de cuivre[2]. Une particularité plus curieuse encore, c'est que le gouverneur avait fait de ces pièces de monnaie un collier ou plutôt une espèce de talisman qu'il avait remis à sa fille Lieou-meï, en lui assurant que si elle le portait, sa vertu ne serait jamais exposée aux tentations et que les mauvaises pensées ne pourraient naître dans son cœur. A la Chine, l'empereur est très-certainement le souverain pontife de la nation; il y exerce avec une autorité incroyable le plus élevé de tous les ministères, le ministère spirituel; mais en verité le gouverneur s'avançait trop, lorsqu'il regardait un pareil collier comme un talisman infaillible.

On va en juger. L'empereur Hiouen-tsong, instituteur du théâtre, fondateur de la célèbre académie

[1] 開元通寶。

[2] Les Chinois ne font usage ni de monnaies d'or, ni de monnaie d'argent.

des Han-lin, n'avait pas seulement de la générosité; il aimait les arts; il aimait la musique, et comme il la savait très-bien, disent les historiographes, il avait réuni dans l'intérieur du palais impérial cent jeunes actrices, auxquelles il donnait lui-même des leçons de chant. Ce n'est pas tout; il aimait les fêtes aussi. Or, un jour, c'était dans la troisième décade du troisième mois (les Chinois insistent sur les détails), l'empereur Ming-hoang-ti avait convoqué tous les habitants de la capitale, sans exception, à une grande fête sur le *Kieòu-long-tchi* ou « le Lac des neuf dragons », à un concert avec des intermèdes singuliers. On devait, dans ces intermèdes, chercher à lire une proclamation impériale, dont les caractères avaient été tracés avec des fleurs de pivoine par une des concubines du palais. Wang-fou, comme gouverneur de Tchang-ngan se trouvait naturellement chargé des préparatifs de cette fête. Il y met tous ses soins et ordonne à sa fille Lieou-meï d'y assister avec une de ces jeunes suivantes qu'on appelle dans les pièces de théâtre *Meï-hiang* « parfums du prunier ». Lieou-meï fait d'abord quelques difficultés sur ce projet; elle allègue sa jeunesse, sa timidité, sa pudeur même; elle n'a jamais quitté le gynécée; comment oserait-elle soutenir les regards des hommes? « Rassure-toi, ma fille, répond le père, on t'accompagnera; j'ai déjà choisi deux serviteurs d'un caractère respectable. » Lieou-meï obéit et le lendemain, à l'heure fixée, elle s'achemine avec sa suivante vers le *Lac des neuf dragons*.

C'est ici que le principal personnage de la comédie,

Han-feï-king, paraît pour la première fois sur la scène. Feï-king, originaire de Lo-yang, était l'ami intime de Ho-tchi-tchang et de Li-thaï-pe. Comme poëte, il avait une réputation immense. Ses poésies circulaient dans l'empire avec la rapidité de la flèche. Assez peu curieux de renommée, sans ambition, il aimait à boire et n'aimait pas à courir après les places ou les grades littéraires. D'ailleurs l'administration n'était guère plus équitable sous les Thang que de nos jours. Pour obtenir une place distinguée dans les examens publics, il fallait gagner les juges par des présents. Feï-king, installé chez l'académicien Ho-tchi-tchang, s'abandonnait donc au plaisir de boire et de composer des vers, lorsqu'il apprit que l'empereur donnait à la capitale une grande fête sur le *Lac des neuf dragons*. Il y court à moitié ivre, pénètre dans la foule et se presse avec les gens du peuple autour de « la corde rouge » (*hong-ching*), qui marquait l'enceinte où siégeaient l'empereur, les concubines impériales, les ministres, les grands dignitaires. Au bout d'un certain temps, il quitte sa place pour faire le tour de l'île et aperçoit une jeune fille d'une beauté remarquable ; c'était Lieou-meï. Le hasard les avait rapprochés ; ils deviennent amoureux l'un de l'autre à la première vue. Sans la moindre prudence, sans discrétion, sans réserve, la jeune fille ne cesse d'attacher sur Feï-king des regards languissants ; elle voudrait lui ouvrir son cœur ou du moins lui laisser un souvenir, un gage de sa tendresse ; mais quel moyen employer ? Contrainte

de s'en retourner, elle ôte furtivement son collier et le cache dans son mouchoir, qu'elle laisse tomber à dessein. Han-feï-king le ramasse, y trouve des pièces d'or, les regarde avec surprise, puis se met à courir après le char qui porte la jeune fille. Sur ces entrefaites, il rencontre l'académicien Ho-tchi-tchang; celui-ci veut l'arrêter.

L'ACADÉMICIEN (à son domestique).

Cet homme, qui court devant moi, n'est-ce pas Han-feï-king?

LE DOMESTIQUE.

C'est lui-même.

L'ACADÉMICIEN.

Vite, arrêtez-le.

LE DOMESTIQUE.

Bachelier Han, bachelier Han, on vous appelle.

HAN-FEÏ-KING.

Je n'ai pas le temps.

L'ACADÉMICIEN.

Han-feï-king, vraiment on ne comprend rien à votre conduite, vous méprisez donc les sages. Comment, pendant que je buvais avec vous, vous me quittez sous un faux prétexte pour aller sur le Lac des neuf dragons. A quoi vouliez-vous donc vous divertir sur le lac? On n'y trouve que les filles des magistrats. Dans l'état où vous êtes, avec la bonne humeur que donne le vin, j'appréhende pour vous

quelque mauvaise affaire. Feï-king, il ne faut pas compromettre les poëtes; suivez-moi, suivez-moi; nous prendrons ensemble quatre ou cinq tasses.

HAN-FEÏ-KING.

Mon frère, ne me parlez plus de vin; voyez-vous, quand vous auriez de la liqueur de jade (du nectar), ou quelques-uns de ces fruits qui donnent l'immortalité à ceux qui en goûtent, je n'en prendrais pas. J'ai une affaire de la plus haute importance. (Il se met à courir.)

L'ACADÉMICIEN (l'arrêtant par son habit).

Où courez-vous? quelle est cette affaire si importante?

HAN-FEÏ-KING.

Vous ne savez pas que je viens de voir, sur le Lac des neuf dragons, la plus belle fille qu'il y ait dans le monde. C'est Tchang-ngo, qui est descendue du palais de la lune, ou peut-être une jeune immortelle qui a quitté le séjour des dieux. Ses charmes ont agi sur mon cœur; j'en suis amoureux, et je crois qu'elle partage mes sentiments. Quand je me suis approché d'elle, je l'ai entendue répéter ces vers:

D'où naît la tristesse qui m'accable? Je me fatigue à tourner la tête pour le voir et le revoir encore.

L'ACADÉMICIEN.

Oh! les jolis contes! mon ami, ce sont là des paroles que la bouche profère. Est-ce qu'il faut y ajouter foi?

HAN-FEÏ-KING.

Un moment, j'ai un gage.....Oh, courons donc sur ses traces. (Il se remet à courir; Ho-tchi-tchang l'arrête encore.)

L'ACADÉMICIEN.

Quel est ce gage? Feï-king, parlez-moi avec sincérité.

HAN-FEÏ-KING.

(Il chante.)

Le plus beau qu'on puisse offrir à un ami; mais ce qui m'afflige, c'est qu'un pareil présent est sans valeur, pour acheter ce que je veux acheter.

L'ACADÉMICIEN.

Oh, je devine, je devine.

HAN-FEÏ-KING.

Devinez.

L'ACADÉMICIEN.

Un nécessaire.

HAN-FEÏ-KING.

Vous n'y êtes pas.

L'ACADÉMICIEN.

Quel gage donc?

HAN-FEÏ-KING.

Ho-tchi-tchang, je ne veux pas vous tromper; elle m'a donné cinquante pièces d'or, portant les signes de la nouvelle monnaie.

L'ACADÉMICIEN (surpris).

Quoi! cinquante kaï-youên-thong-pao en or! miséricorde, c'est au moins la fille d'un ministre d'État!

HAN-FEÏ-KING.

(Il chante).

Sur les deux côtés du char, où elle était mollement assise, on voyait le glaive et la hache de cuivre.

L'ACADÉMICIEN.

Et vous voudriez pénétrer jusqu'à elle! Han-feï-king, prenez-y garde; on ne plaisante pas avec les filles des ministres.

HAN-FEÏ-KING.

(Il chante.)

Quand ce serait la fille d'un prince (heou) ou d'un roi (wang), je la poursuivrais jusqu'à la porte du harem, où l'air est imprégné de parfums, où l'œil n'aperçoit que des perles.

L'ACADÉMICIEN.

Décidément l'amour l'a rendu fou.

Cette petite scène n'est pas mauvaise; le dialogue en est assez vif; on remarquera cette phrase : *le plus beau qu'on puisse offrir à un ami.*

Au second acte, Han-feï-king erre à l'aventure, cherchant à découvrir la retraite de sa maîtresse; il porte ses pas jusqu'au pavillon du gouverneur Wang, où Lieou-meï traverse une salle; il reconnaît la jeune fille qu'il a vue sur le lac, et entre sans

plus de façon dans le jardin. Le domestique de l'hôtel le prend d'abord pour un voleur, et cherche à l'arrêter. « A qui est cette maison [1], » s'écrie Han-feï-king, toujours à moitié ivre; et pendant qu'un colloque s'engage entre le poëte amoureux et le valet déconcerté, le gouverneur Wang-fou arrive. Celui-ci interroge à son tour Han-feï-king. La scène de l'interrogatoire est parfaitement écrite, mais il y a de la langueur, parfois de l'insipidité, malgré les beaux vers qu'elle renferme.

LE GOUVERNEUR (au domestique).

Au fond, de deux choses l'une, cet homme est un libertin ou un voleur.

HAN-FEÏ-KING.

Excellence, quelles paroles se sont échappées de votre bouche? Y pensez-vous, un bachelier n'est pas un voleur.

LE GOUVERNEUR.

Enfin, expliquez-vous. Que venez-vous faire dans mon jardin de plaisance?

HAN-FEÏ-KING.

Écoutez-moi. On trouve dans l'antiquité des grands hommes, oui des grands hommes, qui ont été des voleurs.

LE GOUVERNEUR.

Oh, par exemple, je vous écoute.

[1] 這裏是那裏。

Han-feï-king fait au gouverneur une leçon d'histoire. Il cite d'abord Wang-tchong-siouên, le grand historiographe Sse-ma-thsiên, puis les poëtes Kou-seng et Tseu-kiên. Il rappelle poétiquement l'étrange larcin de Lieou-chin, qui vécut si longtemps dans la grotte des pêchers, sans payer son tribut à la nature; Han-cheou, de la dynastie des Thsin, qui déroba des parfums, pendant qu'il était secrétaire de Kou-tchong, et enfin Han-sin, le fameux capitaine, qui, pressé par la faim, déroba un melon et du millet à une vieille femme.

LE GOUVERNEUR.

Cet homme est à moitié ivre. Si je l'écoute, il se moquera de moi. Domestique, attachez-le à la muraille avec une corde. Quand il aura cuvé son vin, je recommencerai l'interrogatoire.

Cependant l'académicien Ho-tchi-tchang, qui se doutait de quelque chose, est à la recherche de son ami; il prend des informations dans les rues, frappe à plusieurs portes, et finit par découvrir sa retraite. Introduit chez le gouverneur Wang-fou, il aperçoit Han-feï-king attaché à la muraille. « Malheur, malheur, se dit-il à lui-même, il faut absolument que je le délivre. » Après les salutations et les compliments d'usage, le gouverneur raconte à Ho-tchi-tchang l'aventure du jardin; il paraît très-irrité.

L'ACADÉMICIEN.

Connaissez-vous cet homme?

LE GOUVERNEUR.

Pas le moins du monde.

L'ACADÉMICIEN.

Cependant l'empereur vous a souvent parlé de lui; c'est Han-feï-king, le fameux poëte, l'ami, le compagnon de Li-thaï-pe.

LE GOUVERNEUR (stupéfait).

Han-feï-king !

L'ACADÉMICIEN.

Oui, Han-feï-king.

LE GOUVERNEUR (au domestique).

Qu'on le mette en liberté; qu'il vienne, qu'il vienne avec nous.

Cet incident amène une scène de réconciliation entre le gouverneur et Han-feï-king. Le premier se confond; il multiplie les excuses et les compliments; le second répète sans cesse qu'il avait trop bu; qu'il ignore ce qu'il a fait. L'idée vient au gouverneur d'installer Han-feï-king dans son palais, comme précepteur de son fils. « Voulez-vous ouvrir une école dans ma bibliothèque? lui dit-il, nous philosopherons tous les deux. » Han-feï-king accueille avec enthousiasme cette proposition, dont Wang-fou est loin de sentir tout le danger. Il se retire, fait quelques préparatifs, et revient bientôt après dans le palais du gouverneur.

Le troisième acte s'ouvre par l'entretien de deux écoliers; l'un est Wang-tching, fils du gouverneur; l'autre, Ma-kieou, fils d'un mandarin. Ce sont de fort mauvais écoliers, qui connaissent à peine *le Pe-kia-sing* « la Table des noms propres, » et *le Mong-kieou* « espèce de Rudiment. » A un autre point de vue, le dialogue est de nature à nous donner une idée des mœurs chinoises.

MA-KIEOU.

Voilà près d'un mois que je viens chez vous; votre maître ne m'a rien appris; il soupire sans cesse.

WANG-TCHING.

C'est vrai; depuis que je le connais, il n'a pas fait un vers, écrit un caractère; il gémit toute la journée, il pleure; il pousse de grands soupirs. Quand il est dans le petit salon, il répète sans cesse Siao-tsieï, Siao-tsieï « mademoiselle! mademoiselle! » Je ne sais ce que tout cela veut dire.

MA-KIEOU.

C'est qu'il a envie de. . . . . .

Je n'oserais dire ici en quels termes s'expriment les deux élèves, qui sont âgés de quinze ans. Les expressions les plus licencieuses, les plus obscènes s'y font malheureusement remarquer. On a cherché à nous faire croire que la jeunesse de ce pays est généralement réservée, obéissante, fort appliquée à l'étude, qu'elle n'a pas un ton aussi décisif que la

nôtre. Ce sont là des contes, et des contes de philosophes. Le théâtre nous en apprend plus sur les mœurs de la société chinoise que tous les livres ensemble.

Au fond, Han-feï-king est très-malheureux dans le palais du gouverneur; on a beau le combler des attentions les plus délicates; le jour il ne mange pas, la nuit il rêve d'amour. Épris plus que jamais des charmes de Lieou-meï, c'est pour elle qu'il soupire; il la cherche des yeux. Quelquefois son chagrin est mêlé de colère, et alors rien de plus plaisant que le langage du poëte chinois, langage à la fois érotique et pédantesque : « Quoi, s'écrie-t-il dans son dépit, je ne pourrai pas m'unir à cette jeune fille, dont les attraits sont si puissants, et cependant les koua du Y-king s'unissent ensemble, le *kiên* et le *kouen* « le ciel et la terre » unissent leurs éléments, le soleil et la lune unissent leurs lumières, les quatre saisons leurs vertus, les bons et les mauvais génies les destinées heureuses et malheureuses. » Pendant qu'il adresse une prière au ciel, à la terre et aux génies, le domestique entre précipitamment dans la bibliothèque, et annonce le gouverneur. Han-feï-king, surpris, cache les pièces d'or dans l'étui d'un livre.

LE GOUVERNEUR.

Bachelier, je voulais venir vous voir tous ces jours-ci; mais je suis retenu par les affaires; je vous en prie, ne m'en veuillez pas.

HAN-FEÏ-KING.

Gouverneur, vous êtes trop bon.

LE GOUVERNEUR.

Vous savez combien l'empereur a de générosité. Figurez-vous que ce matin le fils du ciel, transporté de joie (après avoir entendu mon rapport), m'a fait présent de dix flacons de vin. Je n'aime pas à boire seul. Bachelier, tenez-moi compagnie. (Au domestique) servez le vin.

HAN-FEÏ-KING.

Je vous suis très-reconnaissant.

LE GOUVERNEUR.

Feï-king, videz cette tasse.

HAN-FEÏ-KING.

Votre excellence me comble de faveurs. Est-ce que mon peu de mérite......

LE GOUVERNEUR.

Buvez.

HAN-FEÏ-KING (buvant).

Ce vin-là est fait avec du raisin de Liang-tcheou.

LE GOUVERNEUR (riant).

Est-ce que vous préférez le *ti-hou* (liqueur blanche faite avec de la crème), buvez encore, le vin chasse la tristesse.

HAN-FEÏ-KING.

Qui vous a dit que j'étais triste.

LE GOUVERNEUR.

Oh, je le sais; vous pensez à votre pays natal.

HAN-FEÏ-KING.

Pas précisément.

LE GOUVERNEUR.

Qu'avez-vous fait depuis plusieurs jours?

HAN-FEÏ-KING.

Je lis le *Y-king*.

LE GOUVERNEUR.

Très-bien. Lisons-le ensemble. (Il prend le *Y-king*, et trouve les pièces d'or dans l'étui; Han-feï-king est consterné d'effroi.)

Voilà donc l'intrigue percée à jour. Aux questions multipliées que le gouverneur lui adresse, le poëte amoureux répond par des mots équivoques. « Il y a ici un mystère, s'écrie Wang-fou. — Dans votre intérêt, réplique froidement Han-feï-king, gardez-vous de l'approfondir. » Le gouverneur, saisi d'indignation, appelle sa fille, l'accable de reproches, débite des lieux communs, et ordonne, pour la seconde fois au domestique, d'attacher Han-feï-king à la muraille.

Mais une circonstance que le gouverneur ignorait, c'est que la situation de Han-feï-king était changée. L'élégance de ses compositions avait attiré sur lui

les faveurs impériales. Le poëte est encore délivré par l'académicien Ho-tchi-tchang, et l'entretien de celui-ci avec le gouverneur termine le troisième acte.

Le cinquième commence par un monologue de Li-thaï-pe, qui, instruit secrètement de la mésaventure de son ami, avait présenté une supplique à l'empereur. Hiouên-tsong portait de l'intérêt à Han-feï-king : « Je veux, répond-il à Li-thaï-pe, que l'union du poëte avec la fille de Wang-fou s'accomplisse à l'instant même, et je vous charge personnellement de présider au mariage. » Après une pareille catastrophe, l'intrigue de la pièce est singulièrement refroidie; car le dénoûment est prévu. Le beau-père et le gendre font un assez triste rôle, quand Li-thaï-pe arrive pour célébrer le mariage. Wang-fou refuse d'abord; mais ce refus n'est pas un obstacle à l'union des deux amants; Han-feï-king lui-même a beau hésiter, si toutefois son hésitation est sincère, tous ces incidents, qui sont, il faut en convenir, d'un assez médiocre effet, ne forment pas une véritable intrigue. La pièce n'en vaudrait que mieux, si l'auteur eût imaginé des obstacles assez grands pour éloigner, avec quelque vraisemblance, le mariage du poëte.

3[e] PIÈCE.

陳州糶米 *T'chin-tcheou-thiao-mi*,

Ou le Grenier de T'chin-tcheou, drame sans nom d'auteur.

Le titre complet du drame est : 包待制陳州糶米 « Pao, le gouverneur (ouvre) à T'chin-tcheou (un grenier), où l'on vend du riz (pendant la disette). » Cette pièce, dont l'analyse tiendrait trop de place, a pour sujet l'histoire de deux concussionnaires publics. On y trouve des épisodes et des traits de mœurs qui en rendent la lecture singulièrement attachante.

4[e] PIÈCE.

鴛鴦被 *Youen-yang-pi*,

Ou la Couverture du lit nuptial[1], comédie sans nom d'auteur.

Un prêteur sur gages, Lieou-yen-ming, homme impitoyable, comme tous les prêteurs sur gages, se trouve créancier d'un grand mandarin. Voici l'origine de cette créance : le premier ministre, égaré par des discours calomnieux, présente à l'empereur un acte d'accusation contre Li-yen-chi, gouverneur de la ville de Lo-yang. On instruit le procès. Le gou-

[1] Littér. « La couverture de l'oiseau Youên et de l'oiseau Yang. » Ces deux oiseaux sont des symboles de l'amour conjugal.

verneur, obligé de partir pour la capitale (Tchang-ngan), où il doit subir un interrogatoire, et pris au dépourvu, charge l'abbesse du *Monastère de la grande pureté*, d'emprunter pour lui de Lieou-yen-ming, dix taels d'argent[1]. Dans tous les pays, la prudence est la vertu des financiers. Yen-ming consent à prêter pour un an, et met au prêt trois conditions. Il exige d'abord *que le billet d'emprunt soit écrit en entier de la main de l'emprunteur* (c'est à la Chine comme chez nous); puis il exige le cautionnement de l'abbesse, puis la signature[2] de la fille, car Li-yen-chi a une fille unique, âgée de dix-huit ans. Nécessité n'a point de loi; on souscrit à tout. Une année s'écoule; le gouverneur ne revient pas; l'échéance arrive, et le financier demande son remboursement. Le refus qu'il éprouve lui inspire une pensée qui paraîtra peut-être singulière.

LIEOU-YEN-MING (à l'abbesse).

Suivant mon compte, le capital et les intérêts réunis montent aujourd'hui à vingt taels.

L'ABBESSE.

Youên-waï, attendez, attendez toujours, vous n'avez rien à perdre.

LIEOU-YEN-MING.

Madame, vous parlez beaucoup; mais ce que vous dites.......

[1] Environ 75 francs.

[2] 畫個字。

L'ABBESSE.

Ce que je dis?

LIEOU-YEN-MING.

Est fort ridicule. Si dans dix ans M. le gouverneur n'est pas encore de retour, j'aurai donc attendu pendant dix ans. Ma bonne supérieure, puisque vous ne comprenez rien aux affaires, je ne veux pas vous cacher mes intentions. Allez sur-le-champ demander à la fille du gouverneur les vingt taels qu'elle me doit. Si elle a des fonds, elle me remboursera; dans le cas contraire........ Ma bonne religieuse, vous connaissez mon isolement. Quoique honoré partout du titre de youên-waï, je sens au fond de mon cœur de la tristesse et de l'ennui. Si Yu-yng consent à devenir mon épouse, intérêt, capital, j'abandonne tout. Mettez à l'accomplissement de ce projet vos soins, votre habileté; employez vos petits stratagèmes; je saurai récompenser largement vos bons offices; comme vous agirez, j'agirai.

L'ABBESSE.

Quelle idée folle! quoi, Yu-yng, la fille d'un gouverneur! une jeune personne si timide! comment voulez-vous qu'elle consente à devenir votre épouse? Elle vous doit de l'argent, soit; qu'elle reste votre débitrice.

LIEOU-YEN-MING.

Ma bonne supérieure, je vous en supplie, exau-

cez mes vœux; tenez, pour vous montrer mon attachement, je vais croiser mes bras sur ma poitrine.

L'ABBESSE.

Oh, dans ce cas, je m'agenouille devant vous.

LIEOU-YEN-MING.

Si vous vous agenouillez devant moi, je frappe la terre de mon front. Ma bonne supérieure, voyons, une fois pour toutes, mettez le comble à mon bonheur.

L'ABBESSE.

Mon Youên-waï, enfin que voulez-vous? Est-ce de l'argent? j'en demanderai, si cela vous fait plaisir. Quant au mariage, je ne me charge pas de cette commission.

LIEOU-YEN-MING (prenant un ton sévère).

Puisqu'on ne peut rien obtenir de vous par la prière, parlons d'autre chose. Il y a un an, quand j'ai prêté ces dix taels au gouverneur Li, qui est-ce qui est venu dans mon bureau? qui m'a sollicité? qui a servi de caution?.... Oh, je cours trouver le magistrat. Fi donc! une religieuse, la supérieure d'un monastère de filles[1], qui se fait entremetteuse d'affaires, négocie un emprunt et sert de caution! Ma bonne amie, vous serez punie suivant la rigueur des lois; dans un instant, j'aurai le plaisir de voir fustiger les reins de la pauvre abbesse.

[1] 菴道姑。

L'ABBESSE.

Et que dira M. le gouverneur, quand il apprendra que vous avez voulu lui ravir sa fille?

LIEOU-YEN-MING.

Réfléchissez encore. Elle peut montrer des dispositions favorables. Si vous savez la mettre dans mes intérêts, vous recevrez une bonne récompense. Dans tous les cas, revenez promptement m'apporter la réponse. (*Il sort.*)

L'ABBESSE (seule).

Ah! monsieur le financier, vous dites que je suis une religieuse et que.......... Au fait, qu'avais-je besoin de me mêler de cette affaire? Maintenant, si je ne satisfais pas à sa demande, je tombe dans la nasse. Allons, jouons au plus sûr..... Il faut que j'avale ma honte, et que j'aille proposer ce mariage à la fille du gouverneur.

Le poëte nous introduit ensuite dans la maison du gouverneur. L'abbesse du *Monastère de la grande pureté*, ou de *la pureté de jade*, comme il y a dans le chinois, habile à diriger une intrigue, s'acquitte de sa commission, et propose à Yu-yng de prendre le financier pour époux. La jeune fille se récrie d'abord à cette étrange proposition. « Comment? parce qu'il a prêté de l'argent à mon père, il exige maintenant que je lui donne mon cœur. Il est vrai que j'ai signé la reconnaissance; mais une reconnaissance n'est pas

un acte de mariage; je n'ai pas signé mon acte de mariage[1]. » Toutefois, quand l'abbesse lui fait accroire que le financier amoureux n'a que vingt-trois ans, que sa figure est charmante, et que ses manières sont distinguées, elle change de ton peu à peu, et accepte un rendez-vous, la nuit, dans le *Couvent de la grande pureté*. Cette scène, quoique d'une liberté trop grande, est conduite avec beaucoup d'art, et le dialogue, semé de traits un peu vifs, en est fort agréable.

Il est minuit; c'est l'heure du rendez-vous. Lieou-yen-ming, informé par l'abbesse du succès de l'affaire, s'achemine furtivement vers le *Monastère de la grande pureté*. Malheureusement il survient tout à coup un inspecteur conduisant une patrouille. L'officier de police, apercevant un homme qui tournait autour du monastère, se persuade que cet homme est un voleur; il l'arrête, et le mène au corps de garde.

Une autre aventure plus désagréable encore pour le financier, c'est qu'un jeune bachelier, qui arrivait de son pays natal, et qui passait par là, s'arrête, se cache, et se dit à lui-même : « Il paraît que la police est sévère à Lo-yang; comme on y arrête les gens dans les rues, la prudence veut que je n'aille pas plus loin. Voici un couvent; demandons-y l'hospitalité. » Tchang-touan-king, c'est le nom du jeune bachelier, frappe donc à la porte du couvent. Une novice, à laquelle la supérieure avait fait la leçon,

[1] 不會畫個婚姻字。

ouvre à l'instant même, et s'écrie : « Entrez, entrez, M. Lieou, mademoiselle ne tardera pas à venir. » Tchang-touan-king devine sans peine qu'il s'agit d'un rendez-vous d'amour ; il se laisse conduire par la novice dans une chambre, où il attend sans prononcer un mot. Quelques minutes après, on introduit Yu-yng. Le jeune bachelier réunit tous les avantages que l'abbesse avait mensongèrement attribués à Lieou-yen-ming. Il a vingt-trois ans, une jolie figure et des manières distinguées. Loin d'être repoussé par la jeune fille, qui ne se doutait de rien, il est accueilli avec tendresse, et quand il apprend à son amante qu'il est originaire de Kou-sou, que son nom de famille est Tchang, et qu'il se rend à la capitale pour y subir un examen, Yu-yng feint d'être irritée ; mais sa colère s'apaise presque aussitôt. Comme dans le *Kin-thsiên-ki* (1re pièce), Touan-king et Yu-yng deviennent amoureux l'un de l'autre à la première vue, et conviennent de s'unir par le mariage. Suivant la coutume, Yu-yng laisse à son fiancé un gage de son amour, et lui remet une couverture qu'elle a brodée de sa main. Les deux amants se séparent, et Touan-king se dispose à partir pour Tchang-ngan.

Le lendemain, Lieou-yen-ming, qui avait passé la nuit au corps de garde, reçoit la visite et les compliments de l'abbesse. C'est assurément une situation fort comique, et pourtant l'auteur n'a su en tirer aucun parti. Quand Yen-ming découvre qu'un autre a pris sa place dans le *Couvent de la grande*

pureté, il s'arrête à une résolution extrême, et fait amener Yu-yng dans sa maison. Il emploie, pour parvenir à ses fins, la menace et la prière; mais voyant que ses efforts sont inutiles, il ouvre une taverne dans une rue de Lo-yang, et ravalant la fille du gouverneur à la condition d'une servante, il oblige la pauvre Yu-yng à tirer le vin, à préparer le riz, à éponger les tables et à servir les pratiques.

On prévoit le dénouement de la pièce. Au quatrième acte, Tchang-touan-king, après avoir été promu, dans le palais impérial, au grade éminent de Tchoang-youên, revient à Lo-yang, entre par hasard dans la taverne, reconnaît Yu-yng, l'épouse et inflige au prêteur sur gages un châtiment sévère.

5ᵉ PIÈCE.

賺蒯通 *Tchan-khouaï-thong*,

Ou le Trompeur trompé[1], drame historique, sans nom d'auteur.

Le Trompeur trompé est la plus régulière des pièces historiques du répertoire. Son auteur a gardé l'anonyme, parce que la versification en est un peu faible, quelquefois négligée. Il a pris pour sujet l'élévation de Siao-ho et la mort de Han-sin.

Siao-ho est un personnage historique fort connu.

[1] Littéral. Khouaï-thong (pour Khouaï-wen-thong) pris à un piége.

L'an 202 avant J. C. après que le dernier prince de la famille des Thsin se fut soumis à Lieou-pang, celui-ci devint le maître de l'empire et le premier chef de la dynastie des Han, sous le titre de Kao-hoang-ti. Comme les empereurs des Tcheou, il établit le siége du gouvernement à Lo-yang, où il tint sa cour, et honora du titre de premier ministre 拜丞相之職, un jeune lettré, qui s'était attaché à sa fortune, et dont le nom était Siao-ho.

Han-sin est un des plus grands capitaines de l'antiquité. Originaire de Hoaï-yn, né d'une famille pauvre, obligé de mendier son pain, il s'enrôla, comme volontaire, dans le temps de la rivalité de Hiang-yu et de Lieou-pang, quitta le premier pour passer au service du second, obtint au concours le généralat, et fut nommé roi de Thsi 封爲齊王, par l'empereur Kao-hoang-ti.

Siao-ho aima d'abord Han-sin; il avait même contribué à son avancement; mais plus tard, se laissant séduire aux instigations de l'impératrice, qui lui répétait sans cesse : « Excellence, quand le gibier est tué, les armes sont inutiles; lorsque l'empire jouit d'une tranquillité profonde, qu'a-t-on besoin des anciens généraux? 太平不用舊將軍; il adopta les maximes de cette politique barbare, dépouilla Han-sin de son royaume, et concerta sa perte avec un officier du gouvernement, appelé Souï-ho.

Un tel sujet, qui a été traité tant de fois, ne

laissait pas d'offrir quelques difficultés, et même plus d'un écueil; mais l'auteur ne nous montre pas précisément ce que nous trouvons dans les Annales; car en relisant les pages que le savant jésuite de Mailla consacre au général Han-sin et au ministre Siao-ho, j'ai trouvé que les historiens de la Chine mettaient d'un côté tout l'intérêt, et de l'autre tout l'odieux. Dans cette pièce, au contraire, l'auteur cherche à relever le caractère du premier ministre. Siao-ho a de la sensibilité, de la loyauté; il croit véritablement à une conspiration, et dans le quatrième acte, quand il apprend que Han-sin était innocent, il témoigne un grand repentir. Ajoutons à cela que le principal personnage du drame est Kouaï-wên-thong, ami particulier de Han-sin. Ce personnage, qui, pour découvrir les piéges que l'on tend à son ami, contrefait l'insensé dans le premier et le second acte, et finit par tomber à son tour dans les embuches de Souï-ho, est éminemment dramatique, attache encore après la mort de Han-sin, et donne à la pièce un caractère tout à fait singulier. Enfin, dans ce que l'auteur a emprunté des Annales, rien ne paraît être d'emprunt, tant les incidents sont curieux, tant il y a d'originalité dans les scènes.

6° PIÈCE.

王鏡臺 *Yŭ-king-thaï*,

Ou le Miroir de jade[1], comédie composée par Kouan-han-king.

L'anecdote qui a inspiré cette petite comédie, où les morceaux lyriques tiennent infiniment plus de place que le *pĕ-wĕn* « la prose », se trouve dans l'*Arte china* du P. Gonçalvez[2]. C'est *le Cousin amoureux de sa cousine.* Généralement, dans les pièces des Youên, moins la fable est compliquée, plus il y a de morceaux lyriques. Une petite anecdote, comme *le Précepteur amoureux*, convenait au talent facile et brillant de Kouan-han-king[3]. Le dialogue, un peu trop simple, est relevé par des couplets d'un tour vif et gracieux. Indépendamment du cousin ou de Ouen-kiao, de la cousine, dont le joli nom est Tsiĕn-yng, et de la tante, femme d'une grande sagesse, l'auteur a introduit dans son quatrième acte un vice-roi, qui donne un banquet aux époux. Ce personnage n'est pas heureux; il efface par son rang, par sa gravité, le principal personnage de la pièce; la naïveté disparaît alors pour faire place à l'étiquette et aux lieux communs.

[1] Présent offert par le principal personnage à sa fiancée.

[2] Voyez Gonçalvez, *Arte china*, n° 174.

[3] Cet auteur a composé soixante pièces de théâtre.

7e PIÈCE.

殺狗勸夫 *Chă-kheou-khiuen-fou*,

Ou le Chien de Yang-chi[1], comédie sans nom d'auteur.

Le répertoire des causes célèbres de la dynastie des Song a fourni le sujet de cette ridicule comédie. Yang-chi, femme de Sun-ta, tue un chien dans sa cour. Sun-ta, rentrant chez lui dans un état complet d'ivresse, et voyant que la terre était toute baignée de sang, s'imagine qu'on a égorgé un homme. Il paraît consterné d'effroi. Le lendemain, après s'être laissé séduire aux instigations de sa femme, il accuse ses deux frères d'avoir commis un meurtre. Ceux-ci, récriminant, accusent Sun-ta à leur tour. On va au tribunal, où Yang-chi conte le fait, pour sauver un de ses beaux-frères, dont elle était éprise.

8e PIÈCE.

合汗衫 *Hŏ-han-chan*,

Ou la Tunique confrontée, drame composé par la courtisane Tchang-koŭe-pin.

Ce drame a été traduit en français[2].

[1] Le titre courant, formé des quatre derniers caractères du titre complet, signifie mot à mot : « (Yang-chi) tue un chien et excite son mari. »

[2] Voyez Théâtre chinois, ou choix de pièces de théâtre composées sous les empereurs mongols, traduites pour la première fois sur le texte original, précédées d'une introduction et accompagnées de

9° PIÈCE.

謝天香 *Sié-thien-hiang*,

Ou la Courtisane savante, comédie composée par Kouan-han-king.

C'est une charmante comédie ; elle a pour sujet l'histoire du gouverneur Thsien, dont la froideur excessive est vaincue à la fin par les talents d'une courtisane, nommée Sié-thien-hiang.

10° PIÈCE.

爭報恩 *Tseng-páo-ngen* [1],

Ou la Délivrance de Thsien-kiao, drame sans nom d'auteur.

Le titre courant est composé des trois premiers caractères du titre complet 爭報恩三虎下山, mot à mot : « Pour combattre et témoigner leur reconnaissance, trois tigres (Song-kiang et ses deux compagnons) descendent de la montagne. » Cette pièce, tirée d'un chapitre du *Choui-hou-tchouen* [2], n'est pas digne de son origine. Le fond de l'intrigue a été trop souvent employé. Il s'agit d'une concubine qui accuse méchamment d'adultère

notes. Paris, Imprimerie royale, 1838, 1 vol. in-8°. *Journal des Savants*, cahier de juin 1842, article de M. Ch. Magnin.

[1] Mot à mot : « Se battre pour témoigner sa reconnaissance. »

[2] Histoire des rives du fleuve.

la femme légitime. Li-thsièn-kiao, épouse d'un magistrat[1] de l'arrondissement de Tsi-tcheou, nommé Tchao-sse-kien, pour éviter les souffrances de la torture, se déclare coupable d'un crime qu'elle n'a point commis. Cet aveu met fin aux débats; on prononce le jugement, et l'épouse innocente est condamnée à subir la peine capitale. Li-thsièn-kiao, dont le cœur était fort compatissant, avait rendu des services à quelques insurgés du parti de Song-kiang; elle est délivrée par cet intrépide vengeur des crimes, au moment où elle arrive sur la place de l'exécution.

Le caractère si noble, si généreux de Song-kiang, dans le *Choui-hou-tchouen*, n'est pas retracé avec beaucoup de bonheur; mais la morale du roman « témoigner de la reconnaissance, et défendre les opprimés, » ne pouvait être mise en action d'une manière plus touchante. Le rôle de Thsièn-kiao est parfaitement écrit; tout le reste de la pièce est faible. Comme j'ai donné des extraits du *Choui-hou-tchouen*, il me paraît inutile d'y revenir.

11e PIÈCE.

張天師 *T'chang-thien-sse*,

Ou T'chang l'anachorète, drame mythologique, composé par Ou-tchang-ling.

La déesse des cannelliers aperçoit un jeune

[1] En chinois : 判通。

homme qui se promène, à la clarté de la lune, dans un jardin de plaisance. Ce jeune homme est le bachelier Tchin-chi-yng, neveu de Tchin, gouverneur de Lo-yang. Sa démarche légère, sa taille, l'agrément de sa physionomie, la délicatesse de ses traits, d'autres avantages encore font sur le cœur de la déesse une impression profonde. Elle en devient éprise, et quitte le séjour des dieux, pour courir follement au devant de Chi-yng. Elle est bientôt suivie de la déesse des pruniers, de la déesse des chrysanthèmes, de la déesse des nénufars, de la déesse des pêchers et d'une foule de divinités subalternes. Une entrevue a lieu dans le jardin. La déesse des cannelliers, éclipsant toutes les autres, revêtue des formes les plus charmantes et parée des attraits les plus séduisants, inspire à Chi-yng un amour extrême, désordonné. Après le départ de la déesse, le malheureux jeune homme ne se possède plus; ses esprits se troublent, sa raison s'égare. Revenu dans son cabinet d'étude, il s'étend sur son lit; mais le feu de sa passion lui dévore les entrailles. On appelle des médecins; le mal fait des progrès. Après avoir inutilement épuisé toutes les ressources de l'art, le gouverneur de Lo-yang, dans son désespoir, invoque pour son neveu le secours d'un grand anachorète, appelé T'chang. Celui-ci arrive, plus habile et surtout plus puissant que les médecins, il guérit le jeune malade à l'instant même. Telle est la matière des trois premiers actes; le dialogue en est animé; la marche de l'action est sus-

pendue par des incidents qui excitent l'intérêt et piquent la curiosité.

Un tel drame, s'il finissait là, pourrait influer sur la morale d'une manière fâcheuse, et le théâtre chinois est une école de morale. Après la faute, vient donc le châtiment. Le grand anachorète, supérieur comme Sièn (immortel) aux divinités subalternes, inflige d'abord des peines très-sévères aux dieux du vent, des fleurs, de la neige et de la lune, qui figurent à leur tour dans ce dernier acte, et n'y figurent que pour dresser des embûches sous les pas des jeunes filles, pour les pervertir et les pousser au mal; puis, il adresse un rapport au souverain seigneur du ciel, qui bannit de son palais la déesse des cannelliers et ses quatre complices.

La mythologie a fourni le sujet de plusieurs pièces de théâtre; celle-ci n'est peut-être pas la meilleure; mais elle est assurément la plus instructive. On y trouve une foule de particularités curieuses sur le polythéisme des Tao-sse.

12ᵉ PIÈCE.

救風塵 *Kieou-fong-t'chin*,

Ou la Courtisane sauvée, comédie composée par Kouan-han-king.

Petite comédie dans le genre érotique. Kouan-han-king nous introduit dans une maison de plaisir, et la pièce a pour sujet l'histoire de la courtisane

Song-yin-tchang, qui abandonne sa profession avilissante pour épouser le bachelier Ngan. La vie privée d'une courtisane de la Chine est une particularité fort curieuse et très-instructive; mais la comédie de Han-king est un peu libre; il y a trop de naturel dans le dialogue, et trop de vérité dans les caractères.

(La suite à un prochain numéro.)

LÉGISLATION MUSULMANE

SUNNITE,

RITE HANÈFI.

CODE CIVIL.

(SUITE.)

LIVRE IV.

DE L'ACQUISITION, PAR DROIT DE PREMIER OCCUPANT, DES PERSONNES ET DES BIENS DES *HARBI*.

NOTA. Ce livre est appelé *sièr* par la plupart des jurisconsultes musulmans, et particulièrement par *Halèbi*, dans son *Multèka*, dont nous suivons la doctrine dans cet essai. = D'autres l'intitulent *djihad*, que nous traduirons par *guerre sainte;* le *djihad* n'est, en effet, qu'une guerre de religion, dont les musulmans ont pris l'initiative contre les non-musulmans, et dont les croisades ont ensuite été les représailles [25].

AVANT-PROPOS.

Le Cour'an met hors de la loi des nations tous les infi-

[25] Nous trouvons dans le *Mèdjmæ'*, page 305, Ire partie, la dé-

dèles, en sorte qu'il n'est pas un seul peuple, musulman ou infidèle, et dans ce peuple un seul individu qui n'ait, dans la doctrine de l'islamisme, le droit de tuer chacune des personnes et de s'approprier, à titre de premier occupant, tout bien et toute personne appartenant aux autres peuples infidèles, dont il pourra s'emparer par un moyen quelconque.

Des traités, conventions et autres engagements peuvent seuls suspendre l'exercice de ce droit, le modifier, ou même l'annuler en grande partie, par exemple, dans la personne des *ra'ïa*.

Après la consécration de ce principe, le *sièr* en règle, dans tous ses détails, l'exercice, soit rigoureux, soit modifié. = Nous en verrons, dans le cours de ce livre, les développements, en ce qui concerne *l'acquisition des biens et des personnes*. Il distingue, à cet égard, deux manières d'atteindre ce but : l'emploi de la ruse et celui de la force.

La ruse, née de la faiblesse, dérobe en se glissant dans les ténèbres et furtivement; et quand elle s'est procuré un

finition de *sièr* et de *djihad*. Nous croyons utile d'en donner ici la traduction littérale.

1° «*Sièr* vient de *sirèt*, dont il est le pluriel; *sirèt* lui-même a «pour racine *sèïr* «marcher». Comme nom, *sèïr* désigne en géné«ral *la marche à suivre;* mais, en jurisprudence, il signifie plus par«ticulièrement *la marche à suivre par les musulmans dans leurs rap«ports avec les infidèles et avec les bougat* «musulmans rebelles».

2° «*Djihad* signifie généralement *agir dans un but, en employant, «paur l'atteindre, tous les moyens que peuvent fournir l'action et la pa«role.* — Comme terme de jurisprudence, la signification de *djihad* «est, en général (voir art. 257), *combattre les infidèles en frappant, «tuant les personnes, pillant leurs biens, détruisant leurs temples, brisant «leurs idoles, etc.* Il s'applique aux efforts que fait le musulman pour «l'affermissement de l'islamisme, tel que combattre les *harbi* (sans «traité avec les musulmans), les sujets tributaires des musulmans, «mais révoltés contre la puissance musulmane; les apostats, pires «que les infidèles, en ce qu'ils renient la foi qu'ils ont professée.»

Le *djihad*, on le voit, n'est que la partie du *sièr* appelée *code militaire* dans le Tableau de l'empire ottoman. = Le *sièr*, au contraire, est une sorte de *code international*, que nous pouvons

butin minime et insignifiant, au plus celui que l'occupant peut emporter avec lui, ou que, par des invasions nocturnes, elle a enlevé dans un village quelques infidèles de l'un ou de l'autre sexe, elle fuit avec sa proie, pour aller vendre ses esclaves dans les marchés des grandes villes. L'acquisition est légale; la vente en est également légale; le *sièr* le reconnaît; mais il déverse le mépris sur des spoliations et rapts qu'il flétrit du nom de vols, et contre lesquels, cependant, la généralité du principe établi par le Cour'an contre les *harbi,* en même temps que l'incompétence des tribunaux musulmans pour prononcer sur des délits ou crimes commis en pays étranger, ne lui permettent de sévir ni religieusement, ni politiquement.

Il en est tout autrement de la force; elle seule peut offrir de grands résultats: par elle, l'acquisition de la propriété des territoires, *par droit de premier occupant,* n'est que l'acquisition *par droit de conquête;* la force se montre et acquiert au grand jour; l'armée qui a subjugué les peuples rentre en

dire être à l'usage exclusif des musulmans, prévoyant et réglant leurs rapports avec les infidèles, soit dans la guerre, soit dans la paix, et leur faisant un devoir de s'y conformer.

Le titre que nous donnons à ce livre indique assez que notre but n'est d'offrir au lecteur ni un code militaire, ni un code international complets, mais de prendre, dans l'un et dans l'autre, ce qui a été, de tout temps en principe, pour les musulmans un moyen légal d'acquérir; et l'on verra que la paix elle-même, comprise dans le *sièr,* y a contribué peut-être plus puissamment que la guerre.

Quelles que soient les bornes où nous nous proposons de nous renfermer, on concevra que, pour l'intelligence des matières devant être traitées dans ce livre, nous ne pourrons éviter d'entrer dans quelques détails qui pourraient paraître ne se rapporter qu'indirectement à l'acquisition de la propriété.

Nous aurons souvent à citer le *Sièri-qèbir,* monographie de l'*imam Muhammèdu-bnu-l-haçani-ch-Chèïbani,* disciple *d'Ebou-hanifè;* — commentée par *Chèmsu-l-È'immèti-s-Saraq'si;* — traduite de l'arabe en turc par *Mounib éfèndi,* et imprimée dans cette dernière langue à Constantinople, par ordre de la Sublime Porte.

triomphe dans son pays, chargée de butin et fière des nombreux trophées fruit de ses victoires. Aussi avons-nous vu, page 8, 1°, de l'avant-propos général, que, pour les musulmans, le bien le plus noblement acquis est le bien acquis par le *djihad,* parce que, en enrichissant et couvrant de gloire le *mudjahid,* il enrichit à la fois la communauté musulmane, et que, en subjuguant les ennemis de Dieu, il affermit et propage la vraie foi. Il prend ainsi un caractère religieux que partage avec lui le *g'animèt,* butin légal dû au *djihad* et sur lequel est prélevée la *part* que *Dieu* (*Cour'an,* ch. VIII, v. 42) s'est réservée lui-même, part distribuée aujourd'hui entre les indigents exclusivement.

Quoique, en français, le mot *butin* ne s'applique guère qu'aux choses meubles devenues le bien du soldat, les musulmans prêtent au *g'animèt* des caractères qui le distinguent de tout autre butin. En effet, indépendamment des lois spéciales qui le régissent, telles que celle du prélèvement du cinquième susmentionné, il comprend :

L'occupation des personnes, des biens meubles, des biens immeubles, tant urbains que ruraux, immédiatement utilisables dès l'instant de la conquête;

Celle des terres stériles ou restées incultes et improductives depuis des siècles, attendant, pour avoir un maître, l'homme dont l'industrie aura trouvé un mode de culture qui vivifie ces terres *mortes* à toute utilité, *mèwât ;*

Celles des trésors, des métaux et autres substances minérales, en un mot, des biens déposés dans la terre par la main du Créateur ou par celle de l'homme, quoique inconnus à l'instant de la conquête, et restés tels jusqu'à ce que celui qui, le premier, les aura découverts et exploités soit le seul qui aura droit à leur propriété.

Toutes ces choses sont *ganimèt ;* l'acquisition de chacune d'elles est soumise à des lois particulières, objet de ce quatrième livre.

Nous avons dit que des traités ou autres engagements peuvent seuls, tant qu'ils durent, modifier, suspendre, ou

même annuler à peu près totalement l'état de proscription que la loi du Cour'an fait peser sur les infidèles. = Indépendamment des traités conclus entre deux états par l'intermédiaire de leurs chefs respectifs ou de leurs délégués, le *sièr* reconnaît la validité de tout engagement pris par le moindre musulman, ayant pour but de garantir, en son nom et au nom de tout musulman, sans exception aucune, la sûreté, soit individuelle de tel *harbi*, soit collective de telle masse de *harbi*, au moins dans leurs personnes et, généralement, à la fois dans leurs biens. = La loi impose à tout musulman, et même au souverain, puisqu'il est musulman, la solidarité de l'accomplissement de cette garantie, connue, chez les Arabes, sous le nom de *aman*[26]. Par elle, le sang des *harbi* à qui elle a été accordée, acquiert et conserve, pendant toute sa durée, une valeur appréciable qu'il n'avait pas jusqu'alors : *le sang de l'infidèle n'acquiert de valeur appréciable que par l'aman :* DÈM'U-L-QAFIRIN LA ÏÈTÈKAWWÈMU ILLA BI-L-ÈMAN. A ce principe est due l'impunité du meurtre d'un *harbi* qui n'est pas sauvegardé par l'*aman*, et par contre, la peine, telle que le prix du sang, *dièt*, et l'expiation, *qèffarèt*,

[26] Les trois lettres أ, م, ن, dont est formée la racine *'èmn*, représentent, dans ce mot et dans ses dérivés, l'idée de *sûreté* et de tout ce qui s'y rattache, tels que *sécurité*, *confiance*, *protection*, *hospitalité*, *dépôt*, *etc.* C'est même à raison de la connexion qui existe entre ces diverses idées, que les dictionnaires définissent aussi par *aman* le mot *djiwar*, qui, primitivement, signifie *voisinage ;* et que le Cour'an lui-même emploie (ch. IX, v. 6) les mots *istèdjarè* et *fè'djirhou*, dérivés de *djiwar*, pour *il demanda l'aman* et pour *accorde-lui l'aman.*

Aman, que nous venons de citer (plus régulièrement *èman*), l'un des dérivés de *'èmn*, n'indique pas seulement *sûreté* en général, ni même la sûreté individuelle à laquelle tout habitant a droit dans son pays, mais celle dont jouit l'étranger, même ennemi, dans le pays où il est admis à titre de مُسْتَأْمَن.

مُسْتَأْمَن est un participe de *isti'man*, l'un des dérivés de *èmn*, et signifiant, soit *demander l'aman*, soit *être admis à l'aman.* Dans l'une

infligée au meurtrier du *harbi* sauvegardé par l'*aman*. Que cette garantie cesse, et à l'instant le sauvegardé rentre dans la classe des proscrits.

Ce droit d'accorder l'*aman*, dont jouit tout particulier quelconque, quelque immoral qu'il puisse être, et quel que soit son sexe, pourvu qu'il soit musulman libre, ce droit si exorbitant à nos yeux, a son origine dans le principe d'une égalité absolue entre tous les musulmans, sans en excepter le souverain. L'imam n'a pas, en effet, individuellement le pouvoir d'y mettre opposition; il doit contribuer, pour sa part, à l'accomplissement de toutes les conditions posées dans l'engagement pris par l'accordant, comme doivent y contribuer, pour la leur, tous ceux qui portent le nom de musulmans. Il ne peut en annuler les résultats accomplis; et si, en agissant au nom de la communauté musulmane, en vertu du pouvoir discrétionnaire qu'il tient d'elle pour veiller à ce que le salut public ne puisse être compromis, il croit devoir prendre les mesures préventives du mal qui pourrait être la suite d'un

et l'autre signification, مُسْتَأْمِن est un participe actif et devrait être prononcé *musté'min*, par un *i* à la suite de l'*m*. = Mais il est un fait positif, c'est qu'à Constantinople, on prononce *mustè'mèn*, par un *è* après l'*m*, sous la forme de participe passif, ce qui supposerait que *isti'man* aurait en outre la signification de *accorder l'aman*, participe passif *mustè'mèn*, celui à qui a été accordé l'*aman*.

Sans nous arrêter à cette discussion, dans la nécessité absolue où nous nous trouvons de recourir fréquemment à ce participe, qui n'a pas en français de synonyme qui le représente, et pour éviter l'inconvénient possible d'employer, dans la même phrase le même mot *musté'min*, pour deux significations opposées, nous supposerons que la prononciation admise à Constantinople est la vraie, ou, tout au moins, qu'elle est une des *galatati mèchhourè*, des fautes admises par l'usage, qui se rencontrent si souvent; et, réservant *mustè'min* pour celui qui *demande l'aman*, nous nous servirons de *mustè'mèn* pour celui *à qui a été accordé l'aman*, en ajoutant toutefois que, dans l'usage, *âmin* indique plus particulièrement la personne à qui *l'aman a été accordé*, et *mustè'mèn* celle qui, admise à l'*aman*, en jouit chez l'étranger.

aman imprudemment accordé, il n'a le droit ni d'en arrêter le cours, tant que celui qui l'a obtenu n'est pas en lieu de sûreté, ni d'interdire à l'auteur de cet *aman* la faculté de le renouveler; car, le mandataire ne pouvant parler qu'au nom de la communauté musulmane, son mandant, la communauté elle-même ne peut dépouiller un de ses membres d'un droit imprescriptible qu'il tient de Dieu. Ce serait d'ailleurs, de sa part, ouvrir la voie à l'usurpation de ses propres droits, dont il est extrêmement jaloux.

Deux moyens, la paix et l'*aman*, sont donc fournis par la loi pour adoucir les rigueurs dont elle-même a fait un précepte contre tout ce qui n'est pas musulman. Nous nous efforcerons, dans l'exposition des principes et dans les développements qui les suivent, de donner une juste appréciation de ces résultats.

Classement des matières du livre IV.

Après quelques définitions et classements généraux préalablement indispensables, que fait le *sièr* des divers pays et habitants de la terre considérés sous le rapport religieux, première division,

Se trouveront successivement établis les principes qui régissent la guerre, la paix et la garantie de sûreté, *aman*, dont nous venons de faire un exposé succinct, deuxième division;

Ensuite figureront les lois spéciales :

1° A la prise du *ganimèt*, 1re subdivision;

2° A son *ihraz*, 2e subdivision;

3° Au *nèfl*, sorte de *ganimèt* privilégié, 3e subdivision;

4° et, par exception aux règles générales du *ganimèt*, les règlements particuliers à la distraction et à l'emploi sur les lieux mêmes des vivres, armes, chevaux, etc. faisant partie du butin, 4e subdivision.

5° A la vente ou au partage du *ganimèt*, soit dans le *daru-*

l-harb, sans *ihraz;* soit, ce qui est la règle générale, dans le *daru-l-islam*, après ou sans *ihraz*, 5e subdivision ;

6° Aux *mèwat*, 6e subdivision ;

7° Aux mines et aux trésors, 7e et 8e subdivision.

Nota. Comme dans son origine l'islamisme ne possédait rien, les *mèwat*, les mines et les trésors, fruits de la conquête, ont été rangés parmi les biens acquis par le *djihad*, et soumis plus ou moins aux lois générales du *ganimèt*.

8° Le livre IV finit par la constitution de la propriété urbaine et rurale, 9e et 10e subdivision.

PREMIÈRE DIVISION.

DÉFINITIONS ET CLASSEMENTS GÉNÉRAUX.

233. La loi du Cour'an fait deux grandes divisions de tous les pays de la terre : pays de l'islamisme, *daru-l-islam*, et pays de la guerre, *daru-l-harb*.

Le *daru-l-islam* est le pays soumis à la puissance musulmane et aux lois de l'islamisme.

Le *daru-l-harb* sera donc le pays soumis à la puissance et aux lois des infidèles. = T. *c c*.

T. *cc*. 1° « L'endroit qui offre des dangers pour les musulmans fait partie du *daru-l-harb*.

« Est *daru-l-islam* le pays qui se trouve sous la puissance « musulmane. On le reconnaît à ce que les musulmans y « sont en sûreté : sûreté qu'ils n'ont pas dans la partie qui « sert de limite entre le *daru-l-islam* et le *daru-l-harb*. » = *Sièri-qèbir*, p. 26, 2e partie.

« 2° Le *daru-l-harb* devient *daru-l-islam* par l'exercice « public de l'islamisme, tel que l'accomplissement de la « prière du vendredi, la célébration des fêtes des deux « *baïram* et autres, quoiqu'il continue d'être habité par « les indigènes infidèles, et qu'il ne soit pas contigu avec « le *daru-l-islam*, c'est-à-dire quoiqu'il y ait entre le *daru-* « *l-islam* ancien, et le pays devenu nouvellement *daru-l-* « *islam*, un autre pays appartenant aux *harbi*.

« Enfin le *daru-l-islam* devient *daru-l-harb* par trois choses : « 1° l'exercice du culte infidèle; 2° la contiguïté avec le « *daru-l-harb*, contiguïté prise en ce sens que les deux « pays, le pays antérieurement musulman et l'ancien pays « *harbi*, ne seront pas séparés par un pays musulman; « 3° et la cessation de la sûreté personnelle qui existait « précédemment, tant pour les musulmans que pour les « infidèles sujets de la puissance musulmane. » = Cette doctrine est celle d'*Èbou-hanifè*.

V. « Mais, d'après *Mèhmèd* et *Èbou-ïouçouf*, le pays où « l'on pratique un culte *harbi* devient *daru-l-harb*, sans « considérer s'il est ou s'il n'est pas contigu avec les *daru-* *l-harb*, ou si les sujets de la puissance musulmane, tant « musulmans que non musulmans, y trouveront leur sû- « reté antérieure. » = *Medjmæ'*, page 317, 1re partie.

234. 1° Devient *daru-l-harb* le pays dont les habitants musulmans, ayant apostasié, se seront rendus maîtres du territoire et indépendants de la puissance musulmane. = Voir T. *d i*.

2° Devient également *daru-l-harb* le pays dont les habitants infidèles, et jusque-là sujets de l'État musulman, se sont rendus, par la révolte, maîtres du territoire et indépendants de la domination musulmane. = Voir T. *d h*.

235. Le pays habité par des musulmans révoltés

contre le prince de la communauté musulmane, *imamu-l-muslimin*, ne cesse pas d'être *daru-l-islam*[27].

236. Les sujets infidèles, révoltés contre la domination musulmane et devenus *harbi*, sont en tout assimilés aux *harbi* étrangers. = T. *dh.*

Sont en effet *harbi* tous les habitants du *daru-l-harb*, et par conséquent les sujets infidèles révoltés, ainsi que des musulmans apostats, puisque le pays des uns et des autres est devenu *daru-l-harb*, 234. = Il faut toutefois excepter de cette règle générale

[27] Le mot *imam* est à la fois verbe et adjectif : comme verbe, il signifie *précéder*, être à la tête. = Comme adjectif, il signifie surtout *celui qui précède* les autres, *qui est à leur tête ;* de là, prince, chef, souverain. On confond souvent à tort *iman* avec *imam ;* lorsqu'il s'agit du chef d'un pays, on doit dire *imam.*

1° Le chef de la communauté musulmane est appelé *imamu-l-muslimin*, ou simplement *imam*, l'*imam* par excellence. On dit aussi *imamu-l-'asqèr*, le chef de l'armée, mais plus souvent *émir.* Par suite des innovations faites dans l'armée par le sultan Mahmoud, des noms nouveaux ont été donnés et affectés aux différents grades.

2° On appelle également *imam* les docteurs dont les écrits, surtout dans les premiers siècles de l'hégire, ont développé et fixé les dogmes et les lois de l'islamisme ; *ceux dont on suit* les doctrines.

Parmi eux, on distingue les quatres fondateurs des doctrines reconnues orthodoxes par l'*idjma'*, et les deux plus célèbres disciples d'*Èbou-Hanifè.*

Èbou-Hanifè est désigné par la qualification d'*imam u-l-a'zam* ou simplement *imam.* Les trois autres fondateurs, savoir, *Maliq*, *Chafi'i* et *Hanbèl*, autrement dit *Ahmèd*, sont désignés, dans le *Multèka* et ses commentaires, sous la dénomination des *trois-imam ;* et les *imam Èbou-Iouçouf* et *Mèhmèd*, sous celle des *deux-imam.* = Il arrive toutefois que la signification de *les deux-imam* indique *Èbou-Hanifè* et l'un de ses deux disciples précités ; ce qui a lieu quand, après avoir cité l'opinion de l'un des deux disciples, on y oppose celle de l'autre et d'*Èbou-Hanifè.*

3° Enfin *imam* se dit de toute personne, quel que soit son sexe,

tout musulman et tout *harbi* devenu musulman, que la force ou tout autre motif légitime retiendrait en pays *harbi* quelconque.

237. Les *harbi* étrangers à la puissance musulmane se divisent en trois classes :

1° Peuples sans traités avec les musulmans. Le nom *harbi* leur convient plus particulièrement ; on les appelle aussi *èhli harb* et très-rarement *muharib*.

2° Peuples ayant des traités avec les musulmans. On les distingue des premiers par la désignation spé-

qui, dans une réunion de fidèles, a été choisie par eux pour faire et a fait la prière, parce qu'on l'a suivie dans la prière qu'elle a faite à haute voix. Nous avons dit *quel que soit son sexe,* parce que, s'il n'y avait que des femmes, une d'elles aurait été choisie par les autres comme *imam,* de même que le serait un homme par des hommes ; mais ici ce ne sont que des fonctions passagères et purement accidentelles.

Il y a, dans chaque mosquée et auprès des princes, plus ou moins d'*imam* dont le ministère constant est de faire la prière pour le public, dans les mosquées ; pour le souverain, dans son palais ; pour les morts, sur leur tombe.

Ces *imam* ne font pas un corps distinct et séparé du reste de la nation, comme le faisait chez nous le clergé ; il n'y a entre eux aucune hiérarchie ; aucune ordination ne leur confère un caractère sacré. Appelés aux fonctions d'*imam* par l'autorité, quand le fondateur de la mosquée n'y a pas pourvu spécialement pour l'avenir, ils ne sont, s'il y a pourvu, chargés de cet emploi que par droit d'hérédité et parce que le fondateur a désigné pour ce service, comme pour tous les autres services de la mosquée, une ou plusieurs familles et même la sienne, pour les remplir à perpétuité. Cet *imam* n'est qu'un simple particulier, membre, comme tout autre, du *mahallé,* quartier ; seulement il arrive, surtout s'il se distingue par sa moralité, que déjà mis en évidence par la nature de ses fonctions, il obtienne, parmi ses égaux, un ascendant naturel et mérité ; sinon, il n'est rien pour eux.

ciale de *muvadi'in, èhli-muvadè'a.* Leur pays est distingué par la dénomination de *daru-l-muvadè'a,* pays de traité (d'engagements mutuels). Ces dénominations ne sont pas un obstacle à ce que ces pays soient *daru-l-harb*, et leurs habitants *harbi.*

3° Peuples tributaires de l'un des deux pays précédents. On les nomme *èhli zimmèt,* et leur pays est appelé *daru-z-zimmèt;* mais ce *daru-z-zimmèt* est censé faire partie du pays dont ces peuples sont tributaires et aux lois duquel ils sont soumis, c'est-à-dire du *daru-l-muvadè'a* ou du *daru-l-harb* proprement dit.

238. Dans le *daru-l-islam* se trouvent également trois classes d'habitants :

1° Musulmans, *muslimin* ou *èhli-islam,* y compris les musulmans révoltés contre l'*imamu-l-muslimin,* appelés, soit *boug'at* ou *èhlî-bagî*, soit *qavaridj* ou *èhli-qaroudj,* quelle que soit l'époque où ces *qawaridj* se sont soustraits à la puissance de l'*imam.*

= *Bagî* signifie *sortir du droit chemin; quroudj* signifie également *sortir.* = Les musulmans qui, restant soumis au khalife, ne s'en sont pas écartés, sont, par opposition, appelés *èhli-'adl;* leur prince est appelé *imamu-l-'adl*, pour le distinguer du chef que les *qawaridj* se seraient donné et auquel ils auraient conféré le titre d'*imam.*

2° Sujets non-musulmans soumis à la puissance musulmane et aux lois civiles et pénales de l'islamisme, habitant avec les musulmans le *daru-l-islam;* on les appelle raïa (régulièrement (*rè'aïa*), *zimmi*, *èhli-zimmèt.*

3° Sujets non musulmans, soumis, comme les précédents, à la puissance musulmane et aux lois civiles et pénales de l'islamisme, mais laissés par le vainqueur dans leur pays, qui, désormais, fait partie du *daru-l-islam;* ils obéissent à un chef de leur nation que choisit et nomme généralement le prince musulman. Comme tributaires, ils sont *zimmi* ou *èhli-zimmèt;* comme sujets musulmans, ils sont *raïa*, et leur pays est *daru-z-zimmèt.*

239. Il est une dernière classe de *èhli-zimmèt*, intermédiaire entre les infidèles de l'article 237 étrangers aux musulmans, et les raïas des deuxième et troisième classes de l'article 238.

Ils sont tributaires des musulmans, mais pas *raïa*. Leur pays *daru-z-zimmèt* fait partie du *daru-l-harb*, parce que, indépendants du gouvernement politique et des lois civiles et pénales de l'islamisme, ils sont gouvernés par le prince ou, en général, par les autorités qu'ils se donnent, et vivent sous leurs propres lois. == T. *c d.*

T. *c d.* 1° « Lorsque les *èhli-muvadè'a,* 237, s'emparent d'un autre pays (*harbi*), où ils laissent les habitants, en les soumettant à un tribut (et à leurs lois), les musulmans n'ont aucune action contre cet autre pays, « parce qu'il appartient au *daru-l-muvadè'a* (pays de traité). « La même loi régit les *èhli-zimmèt* des musulmans, peuples « soumis au tribut (et aux lois civiles et pénales de l'isla- « misme); leur pays, devenu *daru-z-zimmèt*, fait en quel- « que sorte partie du *daru-l-islam.*

2° « Mais si un peuple sans traité avec nous s'empare « d'un *daru-l-muwadè'a,* et qu'il y laisse les habitants, en

« les soumettant à la condition d'*èhli-zimmèt*, les musul-« mans ont droit d'envahir chacun de ces deux pays (pays « *harbi* sans traité et pays de *muwadè'a*), parce que, ainsi « que nous l'avons dit, le pays vaincu suit la condition du « pays vainqueur.

3° « Nous avons antérieurement établi le principe que, « pour juger de la classe à laquelle appartient un pays, il « faut considérer le prince qui y commande, et les lois qui « le régissent. Si le peuple en paix avec nous s'est emparé « d'un pays, et que les lois qui le régissent (à la suite de « la conquête) soient celles du peuple en paix avec nous, « il est réputé faire partie du *daru-l-muwadè'a;* si au con-« traire la loi de ces deux pays est (devenue) celle du pays « vaincu, ni l'un ni l'autre n'est *daru-l-muwadè'a.* » = *Sièri qèbir,* p. 165.

4° « Si les habitants d'un pays *harbi* nous demandent « de leur accorder la paix, s'engageant à nous payer chaque « année un tribut déterminé, mais à la condition qu'ils ne « seront pas soumis aux lois musulmanes; et si nous « agréons leur demande, ce pays ne fait pas partie du *daru-« l-islam,* il continue d'être, comme auparavant, *daru-l-« harb,* parce que ce qui rend un pays *daru-l-islam,* c'est « uniquement qu'il soit soumis aux lois de l'islamisme. » = *Sièri-qèbir*, p. 330. — Voir T. *i t.* note.

240. Quoique le lieu, montagne, rivière, etc. qui sépare le *daru-l-islam* du *daru-l-harb*, ne fasse réellement partie ni de l'un ni de l'autre pays, il doit être regardé par les musulmans comme *daru-l-harb*, parce que le peu de sûreté qu'il leur offre les oblige aux mêmes précautions qu'ils devraient prendre dans le *daru-l-harb.* = T. *c e.*

T. *c e.* « Le chef de l'armée, *imamu-l-'asqèr,* a envoyé « un détachement pour faire du bois; ce bois est coupé

« dans un endroit qui offre des dangers aux musulmans, « parce qu'il sert de limite entre le *daru-l-islam* et le *daru-« l-harb;* rapporté par ce détachement, ce bois est sujet « au prélèvement du cinquième, et doit faire partie du « butin (appelé) *ganimèt;* car tout endroit qui offre des « dangers aux musulmans fait partie du *daru-l-harb,* voir « T. *cc.*

« On reconnaît le *daru-l-islam* à la sûreté que les vrais « croyants y trouvent; et cette sûreté n'existe pas en pa-« reils lieux; ils étaient primitivement entre les mains des « *harbi,* et tant qu'ils n'en sont pas indépendants, ils ne « peuvent être *daru-l-islam.* » = *Sièri qèbir,* p. 26, 2e partie.

241. Les mers extérieures à l'un et à l'autre pays, ou même intérieures, mais dont les côtes appartiennent à la fois aux musulmans et aux *harbi,* ne sont ni *daru-l-islam*, ni *daru-l-harb*, à moins qu'on ne comprenne, dans les limites de l'un ou de l'autre pays, la portion de mer qui se trouve sous le canon des côtes. = T. *c f* et T. *d*, 4°.

T. *cf.* « La mer qui est en dehors des Dardanelles est-« elle *daru-l-islam* ou *daru-l-harb?* = Réponse. Elle n'est « ni l'un, ni l'autre. » = *Nétidjètu-l-fètava,* p. 143.

242. Les mers intérieures, environnées dans tout leur pourtour par le territoire musulman, sans issue sur une mer extérieure, ou avec issue par un canal dont l'entrée soit défendue par le canon musulman ou par tout autre moyen, appartiennent au *daru-l-islam.*

Celles qui sont placées dans les mêmes conditions pour les *harbi*, sont *daru-l-harb.* = T. *c g* et T. *c*.

« T. c *g*. « Le *harbi mustèmèn* qui pêcherait des perles « dans une *mer des musulmans*, en deviendrait proprié« taire, même sans la permission du prince. » = *Sièri-qèbir*, p. 329, 2ᵉ partie.

DEUXIÈME DIVISION.

PRINCIPES GÉNÉRAUX.

Guerre sainte, djihad. = Paix, *muwade'a.* = Garantie de sûreté, *aman.*

243. L'*imam* a la haute surveillance et direction de tous les intérêts publics et particulièrement des intérêts qui se rattachent à la guerre, à la paix et à l'*aman*, sources premières de la propriété musulmane. = T. *c h.*

T. *c h.* « Le sultan a l'administration des terres de notre « pays, parce qu'elles sont *terres de l'État, èradii mèm*« *lèqiè*...........

« La direction de pareilles affaires (telles que la guerre), « repose sur l'*imam;* car s'il a été mis à la tête des musul« mans, ce n'a été que pour qu'il veillât aux intérêts de « la communauté, dont il est le délégué.

« C'est un devoir pour lui de ne pas laisser dégarnies « les places frontières musulmanes, de ne pas négliger de « faire aux infidèles l'invitation d'embrasser l'islamisme, « d'exciter et encourager les vrais croyants aux combats et « à la guerre sainte.

« De leur côté aussi, c'est pour eux une obligation, « d'une part, de répondre à l'appel que leur fait l'*imam* de « marcher à l'ennemi, et de l'autre, de ne pas se mettre « en opposition et dans une sorte de rébellion, en se re-

« fusant à sommer les infidèles d'accepter ou l'islamisme « ou le payement du *djizïè*.

« De la discipline dépend la force des armées, et à cette « force seule peut être dû le succès de pareilles somma- « tions voulues par la loi. » = *Sièri qèbir*, p. 82 et 83, 1re partie.

244. Cette délégation suppose le pouvoir discrétionnaire de prendre toutes les mesures préventives et répressives propres à assurer le salut public, sans pourtant laisser la faculté de s'écarter jamais de la loi du Cour'an. L'obéissance passive que le livre divin exige de tout vrai croyant a pour borne tout ordre contraire aux préceptes qu'il contient, ainsi qu'au *sunnèt* et à l'*idjma'*. = Les ordonnances émanées de l'autorité du souverain sont appelées *'urf* et forment la loi du prince, par opposition au *chèr'*, la loi divine. = T. *c i*.

T. *c i*. « *Croyants, obéissez à Dieu; obéissez au Prophète et* « *à ceux d'entre vous qui sont revêtus de l'autorité.* = Ce « verset comprend, sous cette dénomination, les autorités « musulmanes, du temps du Prophète, et postérieures à « lui; il comprend les kalifes, les kadis, les chefs des « troupes; il est ordonné de leur obéir, pourvu que leurs « ordres soient conformes à la justice, avertissant par là « que l'obéissance est due tant que ces autorités resteront « dans le droit chemin. » = *Bèïdawi*, ch. IV, verset 62.

PREMIÈRE SUBDIVISION.

DU DJIHAD.

Nota. Nous aurons à citer dans cette subdivision un assez grand nombre de versets du Cour'an, et nous devrons nous aider le plus souvent des paraphrases de divers commentateurs. Nous prévenons nos lecteurs que, pour éviter toute confusion, tout ce qui sera en caractères italiques, sera une traduction du texte de ces versets, et que tout ce qui ne le sera pas, appartiendra aux commentaires.

SOMMAIRE.

1° État permanent de guerre.
2° Initiative.
3° Obligations personnelles.
4° But du *djihad*.
5° Préliminaires des hostilités. = Sommations.

§ 1er. *État permanent de guerre.*

245. La guerre est l'état permanent et normal des musulmans.

246. Cet état peut être considéré sous deux points de vue, l'un individuel, l'autre international.

1° Sous le point de vue individuel, tout et chaque infidèle existant sur la terre est, par la loi du Cour'an, virtuellement *mubah*, et, par conséquent, abandonné à la merci et discrétion entière de tout et de chaque musulman, ou même respectivement de tout et de chaque infidèle différant entre eux de nation. = Voir 3e classe, 1re et 2e section, pages 26 et suivantes.

Ce qui ne pouvait être qu'un principe d'une application à peu près impossible à raison des distances, devient facilement un fait quand les distances

disparaissent. = Ainsi, l'arrêt irrévocable de proscription a pour effet d'exposer les infidèles voisins du *daru-l-islam*, en tout temps, en tout lieu, aux incursions incessantes du moindre musulman, de porter la terreur et la désolation dans les familles, et d'y entretenir un état constant d'inquiétude et de perturbation plus pénible peut-être que ne le serait l'état permanent d'hostilités internationales.

2° Considéré sous le point de vue international, l'état de *guerre* permanent est le *djihad*, la guerre sainte (voir 257);

Guerre devant durer jusqu'à ce qu'il n'y ait plus sur la terre d'autre religion que celle du vrai Dieu, guerre que Dieu annonce aux vrais croyants devoir finir par l'anéantissement des mécréants; car il est lui-même avec les fidèles. = T. *c j.*

T. *cj.* 1° « *Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de* « mécréance [28], *et que la vraie religion reste à Dieu seul,* « sans que satan y ait aucune part.

[28] Nous aurions dû littéralement traduire par *polythéisme* le mot *fitnè*, que *Bèïdawi* traduit, dans ce verset, par *chirq*. Nous croyons que le mot *mécréance* répond ici plus exactement à l'esprit du texte. Entre autres significations, en effet, *fitnè* a celle d'égarement, et, par suite, dans le Cour'an, celle d'égarement religieux; *qufr* et *chirq* en sont des spécifications.

Comme ces derniers mots, ainsi que leurs adjectifs *qafir* et *muchriq*, se représentent souvent dans les textes arabes, nous croyons devoir en donner les significations précises :

Qufr est *nier l'existence* ou *l'unité de Dieu.* = *Qufr* est encore *nier la vérité des religions données par Dieu et par l'intermédiaire des Prophètes* aux peuples vers qui ils étaient envoyés. = Il y a quatre espèces de *qufr* :

« Et s'ils mettent un terme à leurs erreurs, il n'y a plus
« lieu aux hostilités, excepté contre ceux de qui on aura
« eu à souffrir des injustices. = Ch. II, v. 189.

1° *Nier* la vérité de ce à quoi l'on ne croit pas; mais qui est un dogme de l'islamisme;

2° *Nier*, quoique l'on croie;

3° *Croire* et confesser que l'on croit; mais ne vouloir pas, par entêtement ou par respect humain, professer la religion dont on reconnaît la vérité;

4° Professer la religion à laquelle on ne croit pas.

Chirq signifie, dans son acception générale, *association;* et particulièrement en matière de religion, *déification* d'une ou de plusieurs choses ou personnes même imaginaires, *associées* ainsi au seul vrai Dieu; du moins, du temps du Prophète, devait-ce être le sens attaché au mot *chirq*, parce que, à cette époque, les Arabes adoraient une ou plusieurs idoles, en même temps qu'ils reconnaissaient *Allah* pour *Créateur* de tout ce qui existe.

Puisque l'une des acceptions de *qufr* est *nier la vérité des dogmes de l'islamisme*, dont le premier est *l'unité* de Dieu, il suit que tout *chirq* est *qufr;* mais tout *qufr* n'est pas *chirq*. En effet, l'athéisme est compris dans le *qufr*, et ne l'est évidemment pas dans le *chirq*. Souvent aussi les paroles et les actes d'un musulman le rendent *q'afir*, sans qu'il soit *muchriq;* mais les jurisconsultes musulmans se servent indifféremment de *q'afir* et de *muchriq* pour qualifier tous les infidèles, quand du moins, ce qui est le cas le plus fréquent, rien ne les oblige à établir entr'eux une distinction; car les discussions ne portent guère que sur des peuples qu'ils considèrent comme *muchriq*, et par conséquent comme *q'afir;* les chrétiens et les juifs sont à leurs yeux *muchriq*. = Voir pour les premiers, Cour'an, chap. v, versets 75, 77, 79; et pour les seconds, chap. IX, verset 30.

Enfin, les musulmans regardent comme *idolâtrie*, et appellent *chirq* l'espèce de culte rendu, soit aux saints, soit à des statues, ouvrages des mains de l'homme, auxquels ils adressent des prières, pour obtenir leur intercession auprès de Dieu.

Comme l'esprit du verset 189, chap. II, précité est qu'il n'y ait plus aucune espèce d'infidèles, nous avons remplacé le mot *polythéisme*, synonyme de *chirq*, par lequel *Beïdawi* traduit *fitnè*, par *mécréance*, qui répond à l'esprit du texte.

2° « *Ne vous découragez pas, ne demandez pas la paix;* « *vous leur êtes supérieurs, et Dieu est avec vous.* » = Ch. XLVII, v. 37.

« C'est-à-dire, croyants, que votre défaite à *Uhoud* ne « vous fasse pas perdre courage; ne vous en affligez pas; « la vérité est que vous leur êtes supérieurs, et vous finirez « par les vaincre. » = *Sièri-qèbir*, p. 83, 1re partie.

3° « J'ai mission, disait le Prophète, de combattre les « infidèles, jusqu'à ce qu'ils disent : *Il n'y a de Dieu que* « *ALLAH*. Quand ils ont prononcé ces mots, ils ont sau- « vegardé leur sang et leurs biens (de toute attaque) de « ma part, à moins qu'il n'existe sur ces biens un droit « légal, tel que le droit de *zèqiat* ou celui de *q'aradj* des « terres [29]. — Quant à leur croyance intime, ils en ren- « dront compte à Dieu. = L'idolâtre qui a prononcé ces « paroles, a renoncé par ce seul fait à l'idolâtrie, et adopté « l'islamisme. Ne pouvant juger de son for intérieur, nous « devons nous en rapporter à la profession de foi qu'il a « faite, que nous avons entendue; profession de foi qui « seule est la véritable, et est contraire à son ancienne « croyance.

« Dans l'origine, ces idolâtres reconnaissaient l'existence « du (Dieu) *créateur: si vous leur demandez*, dit le Cour'an, « ch. XLIII, v. 87, *qui les a CRÉÉS, ils disent : c'est ALLAH;* « mais se refusant à reconnaître l'unité d'*ALLAH*, ils lui « donnent, dans leurs idoles, des associés.

« *Pourquoi cette inconséquence?* » = *Sièri-qèbir*, p. 69, 1re partie.

Guerre d'extermination implacable de tous les

[29] Quoique, en principe, les musulmans ne puissent être soumis ni au *quaradj* des têtes, ni à celui des terres, ils doivent ce dernier quand ils ont acquis des *raïa* des terres soumises à cet impôt, parce qu'il pèse non pas sur les personnes, mais sur les terres elles-mêmes depuis l'instant où ces terres ont été, lors de la conquête, laissées entre les mains de *harbi* devenus *raïa*.

apostats et Arabes idolâtres qui ne se convertiront pas à l'islamisme, quand ils y seront appelés. = T. *c k*, 3°.

T. *c k*. 1° « Le Prophète ne combattait pas un corps de « troupes (*kawmèn*) sans l'avoir appelé à l'islamisme. = « Si pareil corps ainsi appelé se convertit, nous nous abs- « tenons de le combattre, parce que le but du *djihad* est « atteint. = S'ils s'y refusent, nous les sommons de se « soumettre au *djizïè*, parce que c'est l'ordre du Prophète, « lors toutefois qu'ils font partie des infidèles qui y ont « droit, c'est-à-dire s'ils sont, soit *qitabi*, soit *mèdjous* (po- « lythéistes ou idolâtres non arabes).

2° « Mais nous nous abstenons de faire ces dernières « sommations (celles du tribut à payer) aux apostats et aux « polythéistes ou idolâtres *arabes*, parce qu'ils n'ont le « choix qu'entre l'islamisme et l'épée. » = *Mèdjmæ'*, p. 106.

3° « *Lorsque vous rencontrerez les infidèles, tuez-les, jus-* « *qu'à ce que vous en ayez fait un grand massacre, et serrez* « *les liens de vos prisonniers* ». = Chap. XLVII, verset 4. = Voir T. *p*.

= Guerre d'extermination des autres *harbi*, tant chrétiens que juifs et *mèdjous*, qui, ayant rejeté l'islamisme, se seront, sur les nouvelles sommations qui leur auront été faites, également refusés à se soumettre au joug musulman et à payer annuellement le tribut personnel dit *djizïè* ou *qaradju-r-ru'ous*, *qaradj* des têtes, capitation, cote personnelle. = *Ibidem*, 1°, 3°, 4° et T. *c n*.

= Guerre de dévastation, dans le même cas de refus de payement du *djizïè*. = T. *c l*.

T. *c l*. « Si les *harbi* se refusent à payer le *djizïè*, nous

« employons, pour les combattre, toutes les armes et ma-
« chines de guerre, telles que béliers, catapultes (employés
« par le Prophète contre *Ta'if*); le feu mis à leurs maisons,
« meubles, marchandises, etc.; l'eau dirigée contre leurs
« maisons, jardins, et même contre leurs personnes; en
« un mot, tous les moyens de ravage et de destruction des
« arbres, même fruitiers, des produits de la terre arrivés
« à leur maturité; leur emploi est conforme à la loi.

« L'auteur du *fèth* n'en permet au reste l'emploi que
« lorsqu'il est probable qu'il sera nécessaire pour obliger
« les infidèles à se rendre, et qu'il n'est pas présumable
« qu'ils seront vaincus. On est blâmable d'y recourir, quand
« on prévoit que le succès ne peut tarder; et la nécessité
« peut seule servir ici de justification. » = *Mèdjmæ'*, p. 307.

2° « Il est constant que le Prophète a incendié un vil-
« lage, près de Médine; que, dans le siège de *Nadir*, il en
« a fait couper les palmiers; qu'il a également fait couper
« les vignes de *Ta'if*. » = *Sunbuli-Zadè*.

247. L'état permanent de guerre entre les peuples n'emporte nécessairement ni continuité non interrompue d'hostilités, ni même aucunes hostilités effectives, quand surtout, comme ici, cet état, s'étendant à tous les peuples infidèles de la terre, rend leur application impossible au delà de limites très-restreintes.

Leur suspension est d'ailleurs un moyen de réparer ses forces; elle n'est qu'une sorte de *djihad*. = T. *c m*. Voir T. *d d*.

T. *c m*. 1° « *Èbou-Hanifè* a dit : Quoique le *djihad* soit
« un devoir pour les musulmans, ils peuvent en différer
« l'accomplissement (dans le *daru-l-harb*) jusqu'à l'instant
« où ils en sentiront le besoin. » = *Sièri-qèbir*, pag. 82,
1re partie.

« C'est un devoir pour l'imam d'envoyer une ou deux « fois par an un détachement dans le *daru-l-harb* ». = *Mèdjmæ'*, p. 315, 1re partie. Voir en outre T. *d d.* 2°

§ 2. *Initiative.*

248. L'ordre si souvent donné aux musulmans par le Cour'an de combattre les *harbi*, jusqu'à ce qu'ils professent l'unité de Dieu, nous paraît renfermer implicitement le principe d'une guerre d'agression;

Aussi *Èbou-Hanifè* admet-il, non-seulement que les vrais croyants ont le droit d'initiative du *djihad*, mais qu'elle est, autant que possible, un devoir pour eux. = T. *c n.* Voir, en outre, T. *c m.*

T. *c n.* 1° « Il nous est ordonné de prendre contre les « infidèles l'initiative du combat, quand même ils ne nous « auraient pas attaqués, après les avoir toutefois appelés « (tant à embrasser l'islamisme, qu'à payer le tribut). « C'est alors un *fardi qifaïèt*, voir note 30. » = *Medjmæ'.*

2° « Le motif qui ne fait de cette initiative qu'un *fardi* « *qifaïèt* et non un *fardi 'aïn*, est qu'elle n'a pas pour but « la mort et la destruction des personnes, mais celui « d'exalter la parole de Dieu, de propager sa religion, et « de sauvegarder du mal ses créatures. » = *Sunbuli-Zadé.*

249. *V.* D'une autre part, l'imam *Sèvri* prétend au contraire que l'initiative est défendue aux musulmans, tant qu'ils ne sont pas attaqués; mais que le *djihad* est un devoir, quand ils l'ont été. = T. *c o.*

T. *co.* 1° « . . . . *S'ils vous attaquent, tuez-les; telles* « *est la récompense due aux infidèles.* » = Ch, II, verset 187.

« *Combattez tous les infidèles, comme ils vous combattent*
« *tous.* » = Ch. IX, verset 36.

2° « Nous (hanéfites), nous prétendons au contraire « que l'initiative des combats contre les infidèles doit venir « des musulmans, et nous fondons notre doctrine sur le « verset suivant du livre divin :

« *Croyants, combattez ceux des infidèles qui sont vos plus* « *proches voisins; qu'ils trouvent en vous dureté* et persévérance « *à les attaquer.* » = Ch. IX, verset 124.

« *Combattez dans la voie de Dieu, et sachez que Dieu en-* « *tend et voit tout.* = Il entend les discours et connaît les « intentions de ceux qui montrent, soit de l'opposition, « soit de l'empressement à combattre les infidèles; il ré- « compense chacun d'eux suivant ses œuvres. » (Bèïdawi) = Chap. II, verset 245.

« *Combattez ceux qui ne croient ni à Dieu, ni au jugement* « *dernier.* . . . . » = Chap. IX, verset 29. Voir T. *c.*

« *Combattez pour Dieu, comme il a droit que l'on com-* « *batte pour lui.* » = Chap. XXII, verset 77. = *Sièri-qèbir*, p. 82, 1re partie.

§ 3. *Obligations personnelles.*

250. Tout musulman, sans exception, est obligé au service militaire, hors le cas d'impossibilité morale ou physique. = T. *c p.*

T. *c p.* « *Chargés ou légers*, fantassins ou cavaliers, ma- « lades ou bien portants, pauvres ou riches, chargés ou « non de famille, en un mot, tous, *levez-vous et combattez* « *dans la voie de Dieu*, de vos personnes et de vos fortunes. « Chap. IX, verset 41.

« *O croyants, qu'aviez-vous, lorsqu'il vous a été dit : Allez* « *combattre dans la voie de Dieu? consternés* par la peur, « *étiez-vous fixés* pour jamais *en terre*. Ces paroles ont rap- « port au combat de *Tabouq*. Les musulmans, à leur retour

« de *Ta'if*, avaient reçu l'ordre de marcher (contre l'en-« nemi), dans des temps difficiles, au milieu des chaleurs, « après de longues fatigues et contre des ennemis nom-« breux, circonstances qui avaient jeté parmi eux le dé-« couragement. *Vous avez préféré la vie de ce monde à celle « de l'autre. . . . .* » = Chap. IX, verset 38.

« *Si*, après avoir montré votre répugnance, *vous ne « marchez pas, Dieu vous infligera des punitions terribles;* « il vous fera périr par des moyens infaillibles, tels que la « disette, les invasions d'ennemis: *il vous remplacera par « un peuple autre que vous*, et plus obéissant, tel que les « *èhli ïèmèn* et les *èbna'u faris; et vous ne pourrez lui nuire « en rien.* Votre abattement n'arrêtera pas l'établissement « de sa religion; car il n'a, dans aucun cas, besoin de rien. « *Dieu peut tout.* » = Chap. IX, verset 39.

« *Si vous ne le secourez pas* (votre prophète), *Dieu le se-« courra.* » = Chap. IX, verset 40.

251. Mais comme les hostilités ne peuvent

Ni être continues, sans que la lassitude et l'épuisement des forces de la nation, ou les intérêts respectifs des puissances belligérantes fassent une nécessité de les suspendre;

Ni présenter fréquemment sur tous les points du *daru-l-islam* des dangers tellement imminents, que les musulmans soient forcés de se lever en masse, tous à la fois;

Qu'en outre, les besoins premiers de la société n'en permettraient pas la prolongation indéfinie,

La permanence de la guerre et l'obligation personnelle, pour tous les musulmans, de prendre au *djihad* une part active, ne pourront que très-rare-

ment recevoir une application effective et simultanée dans tous les membres de la nation;

Ainsi le *fardi 'aïn, l'obligation personnelle du djihad* sera le plus souvent réduit à un *fardi qifaèt*, obligation de *suffisance*[30]. = T. *cq*.

T. *cq*. « Quoique, en principe, l'obligation personnelle « (de combattre les infidèles) résulte des versets du Cou« r'an, comme le but du *djihad* est uniquement la propa« gation de la vraie foi et l'humiliation des mécréants « (chap. IX, verset 29; T. *cz;* voir en outre T. *cn* et T. *cy*), « lorsqu'une partie des musulmans *suffira* pour l'obtenir, ce « devoir, accompli par cette partie ne pèsera plus néces« sairement sur le reste des fidèles, quand il y sera satis« fait d'ailleurs. L'observation constante du *djihad* n'est « pas si rigoureusement imposée à tous, que tous doivent « l'accomplir à la fois. Si elle était, dans toutes les circons« tances, un *fardi 'aïn*, comme chaque musulman ne pour-

[30] Il y a, en matière tant religieuse que politique, deux espèces de devoirs, *fard* : le *fardi'AÏN, devoir PERSONNEL*, et le *fardi QIFAÏÈT, devoir de SUFFISANCE*. Tout musulman est tenu à remplir tout devoir imposé spécialement à sa personne, tel que le jeûne, la prière, les ablutions, etc. sans que l'accomplissement par d'autres l'en dispense. Il en est autrement du *fardi qifaïèt :* comme précepte, il faut qu'il soit accompli, non par tous indispensablement, mais indispensablement par un nombre suffisant; c'est ce qu'indique le mot *qifaïèt;* tels sont, entre autres, les derniers devoirs rendus aux morts; il faut qu'ils soient lavés, ensevelis, portés en terre, enterrés, que la prière soit faite sur eux; mais il suffit qu'un certain nombre s'en acquitte.

L'application de ce précepte, *fard*, au *djihad*, dépend des besoins actuels; il suffira du *fardi qifaïèt*, si l'ennemi peut être repoussé par les habitants du lieu attaqué: et ce devoir devient pour chacun d'eux un *fardi 'aïn*, comme il le deviendrait pour tous les musulmans pour qui jusque-là il n'était qu'un *fardi qifaïèt*, si tous devenaient indispensables pour atteindre le même but.

« rait (au milieu d'hostilités se succédant sans cesse) ni « gagner sa vie, ni s'occuper même des travaux auxquels « est attaché le succès du *djihad* (tels que confection « d'armes, machines et autres instruments de guerre = « *Sunbuli-Zadè*), la loi qui fait un précepte du *djihad* se- « rait elle-même tombée en désutéude. Le *fardi 'aïn* a donc « dû être (le plus souvent) réduit à un *fardi qifaïèt.* = Si « tous les musulmans s'accordaient à ne pas l'accomplir, « tous seraient coupables; si une partie le remplit, les « autres en sont dispensés (quand même cette partie ne « serait, en tout temps, composée que de femmes et d'es- « claves. » = *Sunbuli-Zadè.*) = *Sièri-qèbir,* p. 82, 1re partie.

252. Et lorsque, le *daru-l-islam* étant envahi par les *harbi,* une place forte, une province seront tombées en leur puissance, une levée en masse devra être prête à marcher, et marchera en nombre proportionné aux exigences du danger. = Le *djihad* sera d'obligation personnelle, *fardi 'aïn,* pour ceux des musulmans qui se trouveront les plus près des infidèles, et ne sera que *fardi qifaïèt* pour les plus éloignés, jusqu'à ce qu'au besoin il devienne *fardi-'aïn* pour eux, tant que les premiers seront insuffisants. = T. *c r.*

T. *cr.* 1° « Si l'ennemi envahit le territoire........ « marcher contre lui est alors un *fardi 'aïn,* que tous doi- « vent accomplir......

« Il est dit dans le *Zaqirè :* Quand une levée en masse « a lieu, le *fardi 'aïn* existe, d'abord pour les musulmans « les plus rapprochés de l'ennemi, s'ils peuvent le com- « battre; s'ils ne peuvent lui résister, ou qu'ils négligent « de le faire, par indifférence ou par lâcheté, l'obligation « s'étend, suivant le besoin, à ceux qui les suivent, de

« proche en proche, jusqu'à ce que, par degré, elle atteigne « la totalité des musulmans, tant à l'Orient qu'à l'Occi- « dent. »

253. Tant que l'obligation de combattre n'est qu'un *fardi qifaïèt*, les enfants dépendants de leur père et mère, les femmes, les esclaves, et tous autres incapables, soit physiquement, soit moralement, de porter les armes, ne sont pas obligés de partir : les enfants (quand même ils seraient, avant la puberté, assez forts pour combattre), par respect pour les auteurs de leurs jours, dont d'ailleurs ils dépendent jusqu'à leur puberté; les femmes, parce qu'elles dépendent également de leurs maris; les esclaves, de leurs maîtres; enfin, les aliénés, les idiots, les malades, obligés de garder le lit, etc. pour incapacité radicale. = T. *c s.*

T. *cs.* 2° « Sont exceptés de cette obligation : l'impu- « bère [31], la femme, l'esclave, ces deux derniers, à cause

[31] En français, *puberté, nubilité, majorité*, et leurs adjectifs *pubère, nubile, majeur,* sont des mots dont la signification se rapporte uniquement à l'âge et non au fait du développement physique de l'individu.

Ainsi l'homme est légalement nubile à dix-huit ans, quoique souvent il le soit auparavant; de même la nubilité de la femme est fixée à quinze ans, quoiqu'elle puisse être nubile physiquement avant cet âge, ou ne pas l'être encore à cet âge.

La majorité, dans l'acception la plus large de ce mot, qui signifie l'accomplissement d'un certain âge et, par voie de conséquence, l'aptitude présumée à faire certains actes ou à remplir certaines fonctions, la majorité varie chez nous suivant la nature des droits que la loi accorde ou des devoirs qu'elle impose.

Chez les musulmans, au contraire, l'âge ne sert de règle qu'à

« des devoirs qu'ils ont à remplir, la femme envers son « mari, l'esclave envers son maître, devoirs qui passent « avant ceux qui ne sont pas obligatoires pour tous.

« Sont également exemptés : l'aveugle, l'impotent, l'es- « tropié, à cause de leurs infirmités.

« Il en est de même du débiteur, à moins qu'il n'y soit « autorisé par son créancier. »

254. Quand, au contraire, il y a lieu au *fardi-'aïn*, tous ceux que nous venons d'exempter, hors les personnes incontestablement incapables, doivent marcher au *djihad* et y prendre une part active, sans être arrêtés par les considérations exposées ci-dessus, et qui, dans le *fardi-qifaïèt*, leur font un devoir de rester. = T. *c t.*

T. *c t.* 3° « Si l'ennemi envahit le territoire et s'empare « d'une ville ou d'un canton musulman, marcher contre

défaut de preuves fournies par la nature, et quand la nature a tardé à fournir ces preuves chez l'homme, ou du moins qu'aucun développement naturel n'est connu, la loi y supplée en fixant un âge : quinze ans, suivant les deux *imam hanèfites;* dix-huit, ou même dix-neuf ans, suivant *Èbou-Hanifè*. A cet âge, l'homme est classé parmi les *mukâtilè,* hommes aptes au service militaire, s'il ne l'a pas été auparavant à raison de développements physiques antérieurs et connus; et à ce titre, la loi le rend indépendant de la puissance paternelle; elle lui permet dès lors d'user et de jouir de tous les droits attachés à la qualité d'homme, en même temps qu'elle lui impose l'obligation d'accomplir tous les devoirs tant religieux que civils et politiques, parmi lesquels le précepte du *djihad*. Il est *muqèllèf,* appelé à ces devoirs.

Bornons-nous à ces explications plus spécialement applicables à l'article 253, qui y a donné lieu. Les nombreuses conséquences qui en dérivent, trouveront leur place dans la suite de cet essai; et dans ce livre, plus particulièrement dans la sous-division de l'*aman*.

« lui est un devoir personnel, que tous doivent remplir, « même la femme et l'esclave; la première, sans l'autori- « sation de son mari; l'esclave, sans celle de son maître. « — Lorsqu'une levée générale est nécessaire pour expul- « ser l'ennemi, les droits du mari et du maître disparais- « sent devant tout *fardi 'aïn.*

« De même, l'impubère marche à l'ennemi sans la per- « mission de ses père et mère. Le débiteur, sans celle de « son créancier.

« Le maître et le mari sont coupables lorsqu'ils s'oppo- « sent à ce que l'esclave ou la femme aillent combattre.

« L'auteur aurait dû restreindre ces règles à ceux qui « peuvent marcher contre l'ennemi; car cette obligation « n'existe pas pour les malades retenus au lit, ni même « pour ceux qui ne peuvent se fournir, soit leur subsis- « tance, soit une monture (à moins qu'il n'y soit pourvu « par l'État ou par tout autre). » = *Mèdjmœ',* p. 306.

255. A ces règles générales qui, sous le point de vue spécial de la guerre sainte, paraissent comprendre l'universalité des musulmans, nous devons ajouter de suite que cependant un verset du Cour'an, envisageant le *djihad* sous une autre acception que celle de la force physique, trouve, dans la persuasion, un *djihad* moral plus puissant que le premier; il fait de la population des provinces et villes musulmanes deux parts inégales; la plus nombreuse devant marcher contre l'ennemi, la moins nombreuse ne doit pas se déplacer; mais, se livrant à l'étude des lois religieuses, elle devra, au retour des premiers, leur communiquer, leur inculquer les connaissances acquises par eux en leur absence, connaissances qui, portant la conviction chez les vrais

croyants et chez les mécréants, atteindront plus sûrement le but réel du *djihad*, la consolidation de la vraie foi et sa propagation. = T. *c u.*

T. *c u.* « *Il ne faut pas que tous les croyants marchent à « la fois à la guerre. Il faut, au contraire, qu'un certain « nombre de chaque tribu reste pour s'instruire dans la reli- « gion, et instruire leurs concitoyens à leur retour; que ceux- « ci se gardent de faire le contraire (de ce qui leur aura été « enseigné).* » = Ch. IX, v. 123 [32].

Commentaire de Beïdawi. « Les croyants ne doivent pas « tous à la fois se porter, soit à la guerre, soit à l'étude des

[32] Le *Tèfsiri wacit* donne l'historique de l'envoi de ce verset. Nous croyons qu'il peut en faciliter l'intelligence; et nous en donnons ici la traduction :

« Les commentateurs ont dit : « Honteux de s'être refusés au com- « bat de *Tabouq*, les musulmans s'étaient promis, au nom de Dieu, « de ne jamais contrevenir aux ordres qu'ils recevraient du Prophète « en pareil cas; en effet, ayant été commandés de marcher contre « l'ennemi, tous partirent à la fois, et laissèrent à Médine le Pro- « phète seul.

« C'est à cette occasion que le verset 123 ci-dessus a été envoyé « du ciel; il renferme une défense, et cette défense est que tous « partent à la fois.

« Quant à ce passage du verset : *Pourquoi une partie de chaque « tribu ne se séparerait-elle pas d'eux pour étudier la religion* ; il signifie : « Pourquoi de chaque tribu, un certain nombre ne partirait-il pas « pour le combat, et les autres ne resteraient-ils pas près de l'envoyé « de Dieu pour étudier le Cour'an, le *Sunnèt*, les préceptes (conte- « nus dans ces livres), et les lois pratiques de l'islamisme.

« Au retour de l'armée, ce verset avait été envoyé par Dieu, et les « fidèles restés à Médine l'avaient étudié et appris. Ils dirent aux « combattants rentrés dans la ville : « Un verset est descendu du ciel « à votre Prophète depuis votre départ; nous l'avons appris, et vous « l'apprendrez aussi . . . . *qu'ils se gardent* de faire le con- « traire. »

« lois, non plus que s'occuper tous du même objet; ce se-
« rait s'ôter tout moyen d'existence.

« Pourquoi sur une population nombreuse, telle que « celle d'une tribu, d'une ville, ne s'en détacherait-il pas « un petit nombre pour se livrer à l'étude des lois et sup-« porter les fatigues attachées à l'acquisition de ces con-« naissances.

« Pourquoi ne mettraient-ils pas tous leurs soins à l'é-« tude d'une science qui leur donne l'avantage de diri-« ger leurs concitoyens, de les instruire, et ne s'appli-« queraient-ils pas surtout à la leur inculquer dans la « mémoire, chose essentielle. = On doit conclure de ces « réflexions, que l'étude des lois et le zèle à en répandre « la connaissance sont des *furoudi qifaïèt* (des devoirs qui, « sans embrasser l'universalité des musulmans, doivent « toujours être remplis par une partie d'entre eux). = Il « n'est pas moins du devoir de l'étudiant de ne pas se dé-« ranger de ses études, d'y rester assidu, et non de se « prodiguer partout avec une sorte de prétention et de « suffisance.........

« On a donné encore à ce verset un autre sens : On a « dit que, lorsqu'il fut envoyé du ciel contre ceux qui se « refusaient (à marcher au combat), les vrais croyants « étaient déjà partis en masse et avaient abandonné l'é-« tude de la religion. Ce verset leur apprend que, de chaque « population, une partie seulement doit marcher aux com-« bats, et une autre rester pour étudier les lois; qu'elle ne « doit pas abandonner une étude qui est le *djihad* le plus « puissant (*djihadu èqbèr*, le *djihad le plus grand*), parce « que les discussions avec preuves (à l'appui) sont la base « et le but de toute mission...............

256. Le prix que l'on sait avoir été attaché par le Prophète à l'étude des principes religieux, concordait parfaitement avec le verset 123 précité, qui

ne reconnaît que deux carrières, celle des armes et celle des *lois*. Plus tard les jurisconsultes ont compris que, les situations étant changées, la population musulmane devait se suffire à elle-même, et ne pouvait, pour les armes, négliger ler arts et métiers sans lesquels la société et le *djihad* lui-même ne peuvent exister, voir T. *c q* et T. *c u*, commencement du verset 123. = Aussi, plus tard encore, l'exemption qui, dans le principe, était accordée à tous les simples étudiants, paraît-elle avoir été réduite aux seules sommités de la jurisprudence. = T. *c v*.

T. *cv*. « L'homme qui, par ses connaissances en juris« prudence, est supérieur à ses compatriotes, est exempté « de prendre au *djihad* une part effective, parce que sa « mort serait un malheur (public). » = *Sunbuli-Zadè.*

257. Au reste, le *djihad* n'est pas borné à l'emploi des armes : toute action, toute parole ayant pour but l'affermissement, la propagation de la vraie foi, et l'asservissement des infidèles, est *djihad* (voir note 25). C'est en ce sens que nous avons vu l'étude et l'enseignement des lois de l'islamisme être appelés le *djihad le plus puissant* (*èqbèr, le plus grand*) voir T. *c u;* l'emploi des biens et les conseils donnés dans le même but, recevoir la même qualification, et le Cour'an lui-même, en assimilant, dans les combats, le sacrifice des biens à celui de la vie, faire un précepte aux musulmans de *combattre de leurs biens et de leurs personnes* (*bi emwali him wè ènfuci him*). = T. *c w*. 1°.

Les femmes elles-mêmes ne seraient jamais ainsi exclues d'un pareil *djihad.* = T. *c w.* 2°.

T. *c w.* 1° « *Ibni-Qèmal* a défini le *djihad :* employer tous « ses efforts à combattre (les infidèles) dans la voie de Dieu, « soit en y prenant une part active, soit en aidant de sa for- « tune ou de ses conseils, soit en fournissant des hommes, « etc. » = *Sunbuli-Zadè.*

« Le *djihad* a lieu indifféremment par l'argent et par les « les conseils, aussi bien que par les personnes, suivant « la différence des personnes et des circonstances. » = *Mèdjmæ',* p. 306.

2° « N'est-il pas évident que si un musulman parvenait, « quoique seul pour combattre les infidèles, à détruire le « mal qu'ils peuvent faire, un tel résultat équivaudrait à « celui que l'on peut attendre de la totalité des musulmans « réunis, et qu'il n'y aurait plus lieu à l'application du « précepte qui fait à tous les vrais-croyants un devoir de « combattre les mécréants? N'est-il pas vrai également que, « si ce succès était dû à l'*aman* accordé (par un seul musul- « man), peut importerait qu'il l'eût été par la réunion de « tous?

« Considéré sous ce point de vue, on ne peut nier que « l'*aman* accordé par une femme musulmane libre ne « soit valide, parce que *la femme aussi peut être un ins- « trument du triomphe de la religion, et quoique sa constitu- « tion physique ne lui permette pas* d'y arriver par la voie « des armes et des combats, comme la *parole* suffit pour « accorder l'*aman,* sa constitution ne s'oppose pas à l'em- « ploi de ce moyen (si par la parole et autre moyen on « pouvait arriver au même résultat que par les armes et les « combats) . . . . » = *Sièri-qèbir,* p. 104. = Voir ch. II *de l'aman; but de l'aman;* ch. IX, v. 6 du Cour'an.

258. Quoique, dans la succession des temps, les

conquêtes aient fourni, ainsi qu'on le verra, à la communauté musulmane des ressources qu'elle n'avait pas dans l'origine, ces ressources peuvent avoir modifié, dans l'application, mais non détruit le principe que nous venons de développer.

Ainsi les fonds destinés à la guerre, que le souverain trouve dans les caisses publiques, ne peuvent être un empêchement à l'obligation personnelle qui résulte du principe précité, principe que des *imam* ont en effet soin de rappeler.

Mais tant que ces caisses ne sont pas épuisées, le sultan ne peut imposer à la nation aucune taxe de guerre, *djou'l.* = T. *c x.*

T. *c x.* « Lorsqu'il y a des fonds au *bèïtu-l-mal* dans la « caisse du *fèï* [33], l'*imam* doit éviter de lever la taxe de

[33] *Bèïtu-l-mal* n'est qu'une abréviation de *bèïtu-mali-l-muslimin*, littéralement : *Chambre du bien des musulmans*, domaine de la communauté musulmane; et *trésor public.*

Souvent on personnifie le *bèïtu-l-mal;* il représente alors la communauté musulmane, propriétaire des domaine et trésor publics.— Nous disons *domaine* et *trésor publics*, parce que le *bèïtu-l-mal* comprend à la fois les biens et les revenus de la nation.

Les mots *bèïliq* ou *miri*, vulgairement employés l'un et l'autre, suivant les différents pays, sont des synonymes de *bèïtu-l-mal.*

Ici nous considérons le *bèïtu-l-mal* comme le point central de l'administration des biens et revenus appartenant à la communauté.

Ce domaine et ces revenus sont, presque en totalité, le résultat définitif de la conquête.

Sur quatre divisions dont est composée cette administration, trois au moins ont pour objet spécial ce résultat.

Ces quatre divisions sont :

1° La chambre des aumônes religieuses : *bèïtu-s-sadakât;*

« guerre qu'il imposerait sur la population du *daru-l-islam* « au profit des musulmans qui marchent au *djihad*.

« La taxe de guerre doit être évitée, parce que, en l'ap- « pliquant au profit des combattants, elle semble constituer « un salaire (qui ne peut être dû pour un acte d'obligation « et d'obéissance à la loi).

2° Chambre des butins : *bèïtu-l-g'ana'im ;*

3° Chambre du *q'aradj* ou du *fèï : bèïtu-l-q'aradj*, ou *bèïtu-l-fèï ;*

4° Chambre des biens restés sans maître connu : *bèïtu-èmwali-d'-da'ï'a.*

On verra, dans le cours de cet essai, que

1° Les biens ou revenus de la chambre des aumônes religieuses proviennent :

Du cinquième prélevé sur le *g'animèt* = Cour'an, chap. VIII, verset 42; de la dîme payée par les musulmans, en qualité de maîtres des terres concédées, lors de la conquête, aux vainqueurs, ou confirmées, à la même époque, aux propriétaires anciens nouveaux convertis;

Des droits payés à titre de *'uchour* ou *zèq'at*, et prélevés par les *'achir* sur les musulmans, les *raïa* et les *harbi mustè'mèn*, d'après des lois déterminées, dont on verra par suite l'exposé. Ces droits sont improprement appelés *dîmes.* = Payés par les musulmans, ils sont versés dans la caisse des aumônes.

2° Les biens de la chambre du *gânimèt* se composent :

Des terres trouvées sans maîtres, à la suite de la conquête, ou conquises et enlevées aux vaincus, parmi lesquelles, celles dont les anciens propriétaires n'ont plus été que les tenanciers;

Des mines, trésors, etc.

3° Chambre du *fèï :* tout revenu de l'État provenant d'impôts, tels que *q'aradj des têtes, q'aradj des terres*, tributs annuels, prix de la paix accordée, ou même de *'uchour*, levés tant sur les *raïa* que sur les infidèles étrangers *mustè'mèn.*

4° Chambre des biens restés sans maître connu à la mort du propriétaire, à sa disparition, ou dans toute autre circonstance.

Ces derniers biens répondent, en partie, à ceux qui, chez nous, sont acquis au domaine de l'État par droit de déshérence, d'aubaine, d'épave, etc. — On ne doit pas perdre de vue qu'ils ne sont généralement pour le *beïtu-l-mal* qu'une espèce de dépôt régi par les

« Dire que le *djou'l* doit être évité, lorsqu'il y a des fonds « disponibles dans la caisse du *fèï*, c'est dire implicitement « qu'il suffit qu'il n'y ait pas de fonds disponibles dans cette « caisse, pour être autorisé à le lever, lors même qu'il y en « aurait dans les autres caisses du *bèïtu-l-mal*, d'où il sui- « vrait évidemment que, dans ce dernier cas, on ne serait « pas obligé, avant de recourir au *djou'l*, de faire un em-

lois des *lokta*, biens perdus, qui ne sont jamais définitivement acquis légalement au dépositaire, quoique, de fait, ils puissent le plus souvent rester éternellement en sa possession.

L'emploi du revenu de ces biens est :

1° Caisse des aumônes religieuses : au profit exclusif des musulmans pauvres et indigents, des orphelins, des voyageurs dans le besoin ; au rachat des esclaves et autres œuvres pies faites dans la vue de Dieu ; enfin, en salaires dus aux collecteurs des dîmes, *'achir*, ou *'amil*, percepteurs.

2° Caisse du *g'animèt* : l'emploi en est remis à la disposition du souverain, par le principe qu'à lui seul appartient la distribution du *g'animèt* ; mais ici l'*imam* est soumis à des règles dont il ne pourrait s'écarter ; la première est l'emploi dans des vues d'utilité publique.

3° Caisse du *fèï*. Le produit doit, en principe, en être employé au profit de la communauté musulmane et de l'islamisme. = Et l'application de ce principe fait participer à cet emploi les combattants et leurs familles ; les *kadi* et les mufti, jurisconsultes et autres *. = Ces revenus servent encore à l'achat d'armes, chevaux et autres objets nécessaires pour les combats ; aux constructions de mosquées, ponts, chaussées, curage des rivières, etc.

4° Caisse des biens restés sans maîtres connus : le produit de ces biens est employé au soulagement des pauvres malades, à l'inhumation des pauvres, à l'entretien des enfants trouvés, en secours accordés à des infirmes incapables de travailler ; — à la construction de ponts, de chemins, *caravan-sèraï*, lorsqu'il n'y a pas été pourvu par des fondations pieuses.

* La participation des magistrats et juristes aux fonds de la caisse du *fèï*, conjointement avec les combattants et leurs familles, est une conséquence logique du principe qui regarde comme *djihad* le service rendu à l'islamisme par les *'ulèma*. = Voir 255 et T. *c u*.

« prunt sur elles. = Pour éviter d'induire par là le lecteur « en erreur, plusieurs auteurs estimés se bornent à dire : « le *djou'l* doit être évité lorsqu'il y a des fonds disponibles « au *bèïtu-l-mal* en général, sans faire mention de la caisse « du *fèï'*; et ils ont raison.

« Si au contraire il n'y a pas de fonds disponibles dans « cette caisse, et qu'il y en ait dans les autres, rien ne « s'oppose à ce qu'une d'elles, et même toute autre caisse « (étrangère au *bèïtu-l-mal*), à qui l'on pourrait faire cet em- « prunt, fournisse les fonds nécessaires pour les frais de la « guerre, mais à la charge de les rembourser toutes de « leurs avances. En effet, on peut prendre part à la guerre « sainte aussi bien par sa fortune que par sa personne, « suivant la différence de leurs positions.

« Suivant *Sa'di*, cette faculté d'emprunter sur les caisses « autres que celle du *fèï'* est accordée à l'*imam*, sous sa « propre responsabilité. = Quand le besoin est passé, on « restitue aux autres caisses les objets qu'elles ont prêtés ; « en nature, s'ils existent encore; sinon, en valeur.

« Au reste, mieux serait que les musulmans fissent la « guerre, chacun à ses propres frais; sinon, aux frais du « *bèïtu-l-mal*, parce que c'est pour les affaires et les inté- « rêts des musulmans, qu'il a été institué. » = *Mèdjmœ'*, p. 306.

§ 4. *But du* djihad.

259. Le but premier du *djihad* est la conversion des *harbi* à l'islamisme, et par conséquent la propagation et la consolidation de la vraie foi. = T. *c y*.

T. *c y*. « *Vous serez appelés à marcher contre un peuple « guerrier et puissant; vous le combattrez jusqu'à ce qu'il se « fasse musulman.* » = Ch. XLVIII, verset 16.

260. Un autre but doit être atteint, celui de sou-

mettre au payement du *djizïè*, dans la doctrine d'*Èbou-Hanifè*, tous les *qitabi*, en général, arabes ou étrangers à l'Arabie, ainsi que tous les idolâtres étrangers à l'Arabie, quand ces divers peuples se seront refusés à embrasser l'islamisme.

261. Dans la même doctrine, il n'y a pas lieu à admettre les Arabes *idolâtres* au payement du *djizïè*, parce que, devant être musulmans ou mis à mort, ils ne peuvent en être les tributaires.

262. *V.* Dans la doctrine des trois *imam* autres que *Èbou-Hanifè*, aucun Arabe, y compris les *qitabi* arabes, ne peut être tributaire de la puissance musulmane, puisque eux-mêmes doivent être musulmans ou mis à mort. = T. *c z*. Voir T. *d h* et T. *d j*.

T. *c z*. 1° « *Faites la guerre : à ceux qui ne croient ni à « Dieu, ni au jugement dernier, qui ne regardent pas comme « défendu ce que Dieu et son Prophète ont défendu ;*

« *A ceux des* qitabi *qui ne professent pas la vraie religion*[34], « *jusqu'à ce que, humiliés, ils payent le* djizïè *de leurs propres « mains.* » = Chap. IX, verset 29.

2° « Suivant *Èbou-Hanifè*, les lois qui régissent les *èhli-*

[34] De ce passage, on a droit de conclure que les musulmans admettent qu'il peut y avoir encore des chrétiens et des juifs qui professent la véritable religion. Ce doit être, en effet, l'opinion des musulmans, qui conviennent que ces *qitabi* (*ümmet*, nations religieuses, les uns de Moyse, les autres de Jésus-Christ, dont les mahométans reconnaissent les missions), n'ont pu être, dans le principe, que dans la vraie foi; mais qui prétendent qu'ils en ont dévié en altérant les textes de l'*Évangile* et du *Pentateuque;* d'où il paraîtrait suivre que ceux de ces *qitabi* qui n'admettraient pas ces altérations, seraient, aux yeux des musulmans eux-mêmes, des vrais croyants.

« *qitab* arabes, en ce qui a rapport à la paix et à l'*amam*, « étant les mêmes que celles régissant les autres *èhli-qitab* « non arabes, on peut faire avec eux aussi la paix, et il « n'est pas défendu de leur faire payer le *qaradj*, parce « que, s'ils demandent à être *raïa*, il est permis et conve- « nable d'y consentir; mais la loi du Cour'an, chap. IX, « verset 29, exige que, en le payant, ce soit par soumis- « sion; et ce verset n'a évidemment été employé que pour « les *qitabi* arabes. . . » = *Sièri qèbir*, p. 171.

§ 5. *Préliminaires des hostilités. = Sommations.*

263. Puisque le but du *djihad* est, avant tout, 259, la conversion des infidèles, on doit en tirer l'induction que la sommation doit leur en être faite avant le commencement de toute hostilité. C'est, en effet, ce qui a lieu [35].

264. De même, et par la même induction, on doit, dans chacune des doctrines, sommer de se soumettre au *djiziè* tous ceux qui, dans chacune d'elles, peuvent être admis à le payer, et, par conséquent, ne faire aucune sommation à ceux qu'elles n'y admettent pas = T. *d a*.

T. *d a*. « Il est défendu d'attaquer les *harbi* avant les « sommations; celui qui le fait est coupable, et cependant « (si les *harbi* ont été tués par suite d'attaques antérieures « à la sommation), les meurtriers ne sont passibles d'au- « cune peine, parce que ni la religion de ces infidèles, ni « leur *ihraz* dans le *daru-l-islam*, ne les sauvegardent « (comme se trouvent sauvegardés, quoique infidèles, les

[35] La lettre écrite, en Algérie, par un chef arabe au général Cavaignac avant de l'attaquer, n'était qu'une sommation pareille à celle dont il s'agit ici.

« *raïa,* sur le sol musulman). Ces meurtres sont assimilés « à ceux commis sur des *harbi* qui ne combattent pas (tels « que femmes, enfants, moines, etc.)

V. « *Chafi'i* et *Zëïli'i* les condamnent à une peine.

« L'auteur du *Mènh* a dit : « Lorsque les musulmans « trouvent un corps de *harbi* à qui l'islamisme n'a été pro- « posé ni en réalité, ni par fiction légale, ils ne doivent pas « les attaquer avant les sommations.

« *Yunabi'* a dit : « Cette règle était rigoureusement ob- « servée dans l'origine de l'islamisme ; mais, à présent qu'il « s'est répandu au loin, et qu'il n'y a plus de lieu où n'ait « pénétré la mission du Prophète, ces sommations ne sont « plus nécessaires ; la notoriété publique y équivaut ; il « s'ensuit que l'*imam* a le choix de les faire ou de ne pas « les faire, et de combattre même sans avis préalable. »

« Il est bon de renouveler les sommations ; mais on n'y « est pas obligé. . . . . Au reste, ce qu'il y a de mieux à « faire, c'est de consulter les circonstances. Ainsi, l'on de- « vrait éviter toute sommation dont il devrait résulter un « mal pour les musulmans, tel que de laisser échapper, « par le retard, l'occasion d'un succès. » = *Sunbuli-Zadè.*

264. L'un de ces deux buts obtenu, il n'y a plus lieu aux hostilités. = T. *d b.*

T. *d b.* 1° « *Si* (convertis à l'islamisme) *ils mettent fin à* « *leurs attaques, alors plus d'hostilités* (*de notre part*), *excepté* « *contre ceux qui useraient de violence.* » = Ch. II, verset 189.

2° « *S'ils se repentent* d'avoir été infidèles, *qu'ils s'acquit-* « *tent de la prière,* SALAT, *et payent l'aumône religieuse,* ZÈ- « Q'AT [36]: *ils sont vos frères en religion ;* ce qui est pour vous

[36] Le *salat* et le *zèq'at* sont deux actes religieux classés parmi les *'ibadât,* actes d'adoration, d'hommage rendu à Dieu, et dont la pratique n'appartient qu'aux musulmans.

Le *salat* est la prière musulmane.

Le *zèq'at* est l'aumône religieuse ordonnée, avec le *salat,* comme

« est pour eux, ce qui est contre vous est contre eux. » = Chap. IX, verset 11.

3° « S'ils se convertissent à l'islamisme, tant mieux ; il

dans le présent verset, dans quantité de versets du Cour'an. Elle consiste à donner soi-même, chaque année, une portion déterminée, le quarantième de son revenu à un ou plusieurs indigents, au choix du donateur, mais parmi lesquels ne peuvent se trouver les parents, les alliés, les esclaves, etc. de la personne qui accomplit le précepte du *zèq'at*. Cette aumône est un devoir pour tout musulman placé dans certaines conditions données; mais, il ne doit compte qu'à Dieu de son accomplissement.

Nous avons dit que le *salat* et le *zèq'at* sont placés parmi les *'ibadât;* il y a trois classes d'*'ibadât :* les *'ibadâti-nefsiè* « hommages personnels, » tels que le repentir, *tèwbèt;* la prière, *salat;* le jeûne, *sawm.* = Les *'ibadâti-maliè* « hommages pécuniaires, » tels que le *zèq'at* et autres *sadakat* « aumônes religieuses. » = Les *'ibadâti-nèfsiè-wu-maliè* « hommages mixtes, » réunissant les deux qualités de personnels et pécuniaires, tels que le pèlerinage à la Mecque, *hadjdj*, où le pèlerin paye à la fois de sa personne et de sa bourse.

Au *zèq'at* proprement dit, qui est un hommage pur et sans mélange, se trouvent réunis, sous le même titre et sous la même dénomination, divers impôts ou droits :

1° L'*uchr,* la dîme perçue par le prince sur le produit des terres devenues propriétés de particuliers musulmans, à la suite de la conquête. Quoique le législateur ait voulu déguiser l'impôt sous la désignation d'aumône, l'*uchr* est un impôt véritable.

2° Il en est de même du droit levé sur les mines et les trésors.

3° Il en est à peu près de même du droit levé sur les *sèwa'im*, bestiaux paissant pendant la majeure partie de l'année.

4° Le droit de passage est aussi nommé *'uchr.* Il est levé sur les marchandises, pour prix de la sûreté que procure aux voyageurs la surveillance du prince. C'est à ce titre de *voyageurs*, que nous avons vu (note 33ᵉ sur le *béïtu-l-mal :* provenances des *aumônes religieuses*) les *'uchour* prélevés par les *'achir* sur les *harbi mustéʼmèn.*

Ce droit de passage est de tous les impôts celui qui approche le plus de la pureté qui caractérise l'aumône religieuse, puisqu'il n'est pas exigé du voyageur qui déclare avoir payé le véritable *zèq'at ;* ce n'est donc qu'une manière d'accomplir ce dernier.

« n'y a plus lieu à les attaquer, puisque le but premier est « atteint. » = *Sunbuli-Zadè.*

265. Enfin, la loi musulmane ajoute à ces exigences du Cour'an celle que tout tributaire du *djiziè* soit *raïa*, sujet de la puissance musulmane, et, à ce titre, soumis à celles des lois de l'islamisme qui n'ont pas un caractère religieux. Le pays qu'ils habitent fait désormais partie du *daru-l-islam.*

Cependant, comme cette condition n'est pas textuellement exprimée dans le Cour'an, il n'est pas surprenant qu'il y soit dérogé, lorsque, parfois, l'intérêt public le commandant, l'imam croit devoir user de son pouvoir discrétionnaire. = T. *d c.* Voir en outre 239 et T. *c d*, 4°.

T. *d c.* « Des infidèles recourant aux musulmans leur « proposent de faire la paix, à la condition qu'ils payeront, « par an, telle somme, mais qu'ils ne seront pas soumis « aux lois musulmanes. Nous ne pouvons accepter ces « offres, parce que l'engagement au tribut (*qaradj*) com- « prend la soumission aux lois civiles musulmanes; de « plus, pour gage de leur assujettissement, un consente- « ment entier, au séjour dans le *daru-l-islam*, à titre de « tributaires; enfin, une renonciation absolue à toutes hos- « tilités contre les musulmans. Or, rien de pareil ne se « trouve dans leurs propositions. » = *Sièri qèbir*, p. 83.

266. Mais si, les harbi se refusant à l'une et à l'autre sommation, aucun des deux buts du *djihad* n'a été atteint, les hostilités commencent, hostilités terribles et telles que nous les avons qualifiées, T. *c k* et *c l.* = Nous en avons donné les consé-

quences premières, art. 24, 25, 27, 29 et 30; on les verra par suite plus explicites. Nous les résumons ici, en disant que la vie, la liberté, la fortune et l'honneur du prisonnier sont remis à la discrétion du chef de l'armée victorieuse, si les harbi sont vaincus.

La suite à un prochain numéro.

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

LETTRE

DE M. OPPERT À M. DE SAULCY, MEMBRE DE L'INSTITUT,

SUR

L'INSCRIPTION PERSANE DE BISOUTOUN.

Monsieur,

Permettez que je vous dédie, comme gage de l'affection la plus sincère, ce mémoire, dans lequel j'ai déposé les faibles résultats de mes études iraniennes.

La connaissance de l'histoire ancienne a énormément gagné par le déchiffrement des inscriptions achéméniennes; mais j'ai cru qu'il y avait par ici par là à glaner, à ajouter ce

qui n'avait pas été dit, à rectifier ce qui avait été énoncé à tort. Il m'a semblé que la grammaire de la langue persane ancienne n'avait pas encore été assise sur des bases fixes et certaines.

Cette partie de la linguistique ressemble en quelque sorte à une partie de la zoologie comparée. Un savant illustre a reconstruit les créatures animées des époques antédiluviennes, sans qu'il eût eu d'autres indices que quelques débris d'os pétrifiés ou quelques traces empreintes dans les rocs, sans qu'il eût eu d'autres ressources que celles de son génie perçant le voile mystérieux de la nature. Ces squelettes, il les a vivifiés, il les a enduits de chair, et a fait ainsi renaître dans notre imagination les animaux d'une création dès longtemps anéantie.

La science philologique ne brille pas d'un tel éclat, il est vrai, mais elle nous enseigne quelque chose qui pourrait bien se comparer au loin avec les conquêtes scientifiques que nous venons de signaler. Comme des couches de terre nouvelles ont enseveli des créations entières, ainsi des civilisations subséquentes ont anéanti celles qui les précédaient. Tout y a passé : mœurs, sciences, arts, lois, même le premier et le dernier critérium de la nationalité, la langue. La destruction de la nation entraînait la perte de l'idiome; avec celui-ci s'effaçait son représentant visible, l'écriture.

Mais ce que l'esprit humain a créé, l'esprit humain peut le déterrer, le retirer de l'oubli de la tombe, quand même son œuvre aurait été ensevelie pendant des milliers d'années. Il nous est resté quelques caractères illisibles, tracés dans les rocs de Bisoutoun et de Persépolis, représentant une langue inconnue; la science moderne (c'est un de ses plus grands triomphes) a lu les signes, a expliqué l'idiome. Même encore plus, ces faibles débris d'une littérature nous fournissent le moyen de reconstruire presque en entier, par des combinaisons et des conclusions mathématiquement rigoureuses, la grammaire d'une langue perdue depuis deux mille ans, et de compléter le dictionnaire de cet idiome, dont le

temps envieux ne nous avait accordé que la valeur de quelques pages. Il restera réservé à un essai spécial sur la grammaire, de préciser les lois immuables qui ont régi l'idiome dans sa fleur, qui ont présidé à sa désorganisation, et qui ont ainsi préparé le développement des langues pehlevie et persane modernes.

Les Hébreux, les Grecs et les Romains nous ont laissé de précieux fragments de la langue achéménienne dans les nombreux noms propres qu'ils ont inscrits dans leurs livres. Nous établirons les lois phonétiques qu'ont appliquées ces peuples pour traduire les sons persans dans leurs langues, et nous en restituerons l'expression indigène. Cette opération peut se faire avec une évidence incontestable dans beaucoup de cas, elle est plus difficile dans d'autres, elle est impossible dans un bon nombre, bien qu'il fût presque toujours facile de former la transcription étrangère pour les noms des Perses.

Je vous adresse aujourd'hui, Monsieur, la première inscription de Bisoutoun; j'ai l'intention de faire suivre tous les documents persans. Ce travail est essentiellement grammatical; c'est là le côté qui a été cultivé le moins, et qui est pourtant un des plus essentiels. Vous jugerez si j'ai toujours été juste dans ce que j'avançais, si je n'ai pas commis aussi, comme mes devanciers, la faute de dire moins que je n'aurais pu. Mais quel est celui qui ne se trompe pas, surtout dans une science où le domaine de la conjecture est si étendu? ce n'est certes pas celui qui croit toujours avoir raison. En outre, qui suppose pouvoir expliquer tout, montre par cela même qu'il n'est pas tout à fait à la hauteur de la question.

Sans préface inutile pour cette matière, je vous mène droit *in medias res*, en vous priant d'agréer l'assurance de mon parfait dévouement.

J. Oppert.

Laval, ce 6 mai 1850.

INSCRIPTION PERSANE DE BISOUTOUN.

(DE L'AN 510 AVANT J. C.)

Dans la première table, Darius donne sa généalogie; il parle de la fin du régime de Cambyse, raconte l'histoire du Mage, de son propre avénement à l'empire, d'une révolte vaincue des Susiens, et d'un redoutable soulèvement de Babylone. Il débute dans les termes suivants :

TABLE I.

§ 1. *Adam Dârayavus, khsâyathiya vazarka khsâyathiya khsâyathiyânâm khsâyathiya Pârçaiy khsâyathiya dahyunâm Vistâçpahyâ puthra Arsâmahyâ napâ Hakhâmanishiya.*

Moi, (je suis) Darius, grand roi, roi des rois, roi en Perse, roi des provinces, fils d'Hystaspe, petit-fils d'Arsame, Achéménide.

Adam. La valeur de ce mot, d'abord méconnue, est maintenant établie jusqu'à l'évidence; c'est le sanscrit *aham*, le zend *azĕm*. Une des particularités de la langue persane ancienne est de changer le *z* du zend, le *h* du sanscrit et les gutturales des langues européennes en *d*. Nous verrons plus tard des exemples; je m'empresse pourtant de déclarer que je crois que ce phénomène n'est pas tout à fait étranger à une influence assyro-chaldéenne. Il est connu que le chaldéen, comme ses sœurs araméennes, fait subir presque régulièrement aux lettres hébraïque et arabe ז et ذ le changement en ד *d* pur. Je crois

en outre que ce *d* persan n'est qu'un adoucissement de la combinaison *zd*, si fréquent en zend; changement auquel les dialectes différents de la langue grecque offrent un pendant bien frappant.

La langue des Persans modernes, en acceptant fidèlement les traditions de la langue des Achéménides, a conservé ce changement. Nous y trouvons maint mot constatant la règle phonétique que nous venons d'énoncer. Celui-ci nous donne en même temps l'occasion de reconstruire les expressions anciennes. Je me contenterai des mots suivants.

Les mots sanscrits *hyas*, *hier*, et le persan دیروز *dîruz*, nous fournissent les mots zend *zyô* et persan *diya*. Les langues ariennes (adoptons ce mot pour tous les idiomes qui se rattachent à la famille persane) s'éloignent en ce point beaucoup des langues européennes. Le sanscrit *hyas* est plus en rapport avec le grec *χθές*, le latin *heri*, *hes-ternus*, le goth *gistra*, l'allemand *gestern*, ou l'anglais *yester-day;* ce dernier représente exactement la composition persane moderne. Le mot zend *zyâ* est une forme équivalente au zend *zima*, sanscrit *hima* « hiver. » Il y avait un ancien mot persan *dima*, ainsi le prouve le pehlevi [pehlevi], דמסתאן. Quelquefois, à côté de cette forme en *d*, la forme en *z* s'est conservée comme dans ce mot; en persan moderne, le mot se dit زمستان. (Sur ce point, voyez la note sur *Bardiya*.)

Le sanscrit *hṛd*, le latin *cor* (génitif *cord-is*), le grec *καρδία*, ont plus de ressemblance entre eux qu'avec le zend *zaredayô*, ou le persan ancien *dardaya*, *dard*,

d'où dérive, par un changement régulier de *rd* en *l*, le persan moderne دل[1].

Personne ne méconnaîtra en دان le sanscrit *gân*, racine *gnâ* ज्ञा; on trouvera en persan ancien دست *daçta*, le sanscrit *hasta*, le zend *zaçta*, comme le germanique *fist, faust*. De même, le zend *zarayô* et le persan *daraya* دريا «mer,» présentent le même changement pour lequel on pourrait facilement trouver encore plus de preuves.

Il n'est certes pas superflu de démontrer par des rapprochements comme ceux que nous venons de donner, la valeur d'un mot, et de montrer que son explication ne rencontre pas d'obstacles dans l'organisme de la langue. Nous devons cette religieuse attention surtout à ceux de nos confrères qui, de bonne confiance en nos explications des textes persans, se hasardent courageusement sur la voie beaucoup plus épineuse du déchiffrement des monuments assyriens.

[1] Quant au changement de *rd* achéménien en ل persan moderne, je me borne à alléguer ici le persan پلنك «léopard,» dérivé du mot perse *pardañku*, et le mot گل «rose,» provenant de l'ancien *vard* ou *vrad*. Les Grecs ont adopté dans leur langue le nom étrange de la plante qui leur venait de la Perse; les Éoliens la nommaient F*ρόδον* et *βρόδον*; les autres peuplades grecques en firent leur *ῥόδον*. Le copte *ourt* vient de la même source. L'arabe ورد a mieux conservé la forme ancienne que l'idiome des petits-fils de Darius. Le nom de Rhodogune exhibe l'ancien mot; il se prononçait *vardugaunâ*, et voulait dire «la belle aux couleurs de rose, Rosalie.» Un autre changement, semblable et bien curieux, est celui de l'ancien nom *Rudrâçpa* «ayant des cheveux rouges», en *Lohrasp*.

Dârayavus, ce nom des rois Perses, provient de la forme causale du verbe *dar*, sanscrit *dhṛ*, à laquelle est ajoutée la syllabe *vus*. Le mot veut dire « celui qui tient, possède, » d'après la version grecque d'Hérodote, ἑρξείης. La transcription Δαρεῖος est contractée de Δαρειαῖος, connu de l'Histoire grecque de Xénophon.

Khsâyathiya est le mot moderne شاه, corrompu comme toutes les expressions passées par la bouche populaire. Le mot est le sanscrit क्षैत्य, क्षायत्य *kshaitya;* la transcription est justifiée par les lois phonétiques de la langue persane, exposées ailleurs. L'étrange altération de ce mot s'explique par cette influence impérieuse que l'accent tonique des langues mères exerce toujours dans la formation des langues dérivées. La force avec laquelle l'accent s'appuyait sur la syllabe *khsâ* empêchait la prononciation nette des autres éléments, secondaires du reste. Le mot پادشاه est composé des mots *pâta khsâyathiya;* le génitif pluriel *khsâyathiyânâm* répond exactement au génitif sanscrit, et mieux que le zend.

Anâm. C'est de ce génitif que la langue contemporaine fait venir son pluriel en ان *ân* (forme fort ancienne du reste, qui se lit déjà en pehlevi), si ce n'est pas une trace de plus de l'influence des langues sémitiques.

Pârçaiy (peut-être *Pâraçaiy*) est à lire et non pas *Pârçiya;* c'est le locatif sanscrit पारशे *pâraçê*. Il est superflu de parler encore du nom de ce grand pays

et de ses rapports avec la dénomination du cheval en certaines langues.

Vazarka est le persan moderne بزرك, sens que n'aurait pu établir un rapprochement dans un autre idiome. L'étymologie ne paraît pas certaine : j'adopte celle du verbe *vaz*, sanscrit *vah*, grec Fεχ, avec le suffixe *arka*, *araka*; je compare le grec *ἐχυρός*, *ὀχυρός*. Je retrouve ce mot *vazarka* dans le nom du fils[1] de Cyrus, Tanyoxarcès pour Ταννοζάρκης (ξ et ζ changent incessamment dans les noms persans); nous aurions *tanuvazarka* « fort de corps. »

M. Rawlinson lit *Pârçiya* au lieu de *Pârçaiy*; (du moins au commencement de son commentaire, à la fin il lit *Pârsaiya*); mais *dahyaunâm* au lieu de *dahyunâm*, où, pour ma part, je ne vois aucune raison pour justifier la diphthongue. Le génitif vient d'un autre thème que le nominatif; ici c'est *dahyu*, zend *dauhyu* estropié en *daqyu*. M. Lassen a déja publié une note spirituelle sur les changements en sens opposé, que les notions de mots sanscrits subissent dans les idiomes ariens. दस्यु veut dire en sanscrit « destructeur, ennemi, barbare, » et ici « peuple, provinces. »

Vistâçpahya, d'Hystaspe. Le premier élément du nom propre ne m'est pas clair; *vishṭha* विष्ठ, en sanscrit, signifie « dissident, séparé. » *Vishta* विष्ट est le

[1] Peut-être, ce qui du reste ne changerait rien dans le fond, c'est un mot *vazas*, sanscrit *vag'as*, avec le suffixe *ka* et le changement connu de *s* en *r*. J'expliquerai de même le nom Σενάλκας d'Eschyle, comme *Çavarka*, de *çavas* « force. »

participe de *viç* et signifie « entré » : *vista* sera encore un participe de *vid* « posséder, » pour *vinna*, ce qui est plus usité. Ce doit être un terme de distinction; je me déciderais alors pour le premier *vista* « différent » dans le sens de « distingué, excellent. » Quoi qu'il en soit, les Persans l'ont changé en گوشتاسب *gustâsp*. Les *Vitaxæ* d'Ammien ne semblent pas identiques; c'est plutôt *vitakhsa* « celui qui arrange. »

Puthra « fils », sanscrit *putra*, grec éolien *πόϊρ*, latin *puer*, se dit en persan moderne پسر ou پور, contracté de پهر, tandis que dans la formation du premier, le son sibilant du *th* a prévalu.

Arsâmahyâ, génitif de *Arsâma*. Ce mot est formé de la racine *ars*, sanscrit *ṛsh* ऋष्, d'où vient *ṛshi*, *ṛshva*, et du suffixe *ma*. Pour la désinence, on peut comparer le zend *çpitama*, *Σπιθράμης*, *Çpithrama*, et d'autres noms propres. De la racine sanscrite se forment quelques substantifs ariens, *arsas*, *arsan*, probablement « élévation, gloire, force, lumière. » Nous connaissons entre autres les noms propres suivants, formés par cette racine : Ἀρσαμένης (Her. VII, 68; Arr. I, 12), *Arsâmanis;* Ἀρσαῖος (Ktes. 40), *Arsâyus* « voulant la lumière; » *Arsaces*, *Arsaka*, persan moderne اشك ; *Arsanes* (Curt. III, 4), *Arsâna;* Ἀρσίτης (Diod. XVII, 19), *Arsita* « élevé, » un participe; Ἀρσίμας (Arr. II, 14), *Arsima;* Ἀρσακόμα (Lac. Tok.), *Arsakama*, le nom de peuple des Arsagalites (Pl. VI, 28), *Arsagaritâ*, et ensuite le nom *Arsâ*, Ἄρσης, dont nous nous occuperons à l'occasion du nom de Xerxès, *khsayârsâ*, qui en est un composé compa-

rable au nom propre Ὀάρσης ou Aorses, *Avârsâ* (Tac. *Ann.* XII, 15; Plut. *Artax.*)

Napâ « petit-fils », se forme du sanscrit *napât*, en rejetant à la fin du mot le *t* final insupportable aux oreilles des Perses anciens; les peuples de l'Est, moins susceptibles, changèrent au moins le *t* sanscrit en une dentale marquée *ṭ*, ૯, dont nous ignorons la prononciation. Le mot ancien a été conservé, bien que détérioré dans le mot نوه; le mot نبیر nous rend vraisemblable l'ancienne existence d'une forme *naptâr*, parente du sanscrit *naptṛ*. Inutile ici d'alléguer les expressions connues des langues européennes. Le mot *napâ* a laissé une trace dans le nom Ἀμμινάπης (Arr. III, 22), dont pourtant la première syllabe m'est inexplicable.

Hakhâmanishiya, nom patronymique formé de *Hakhâmanis*, dont nous parlerons plus bas, et du suffixe *shiya*, sanscrit स्य.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Manâ pitâ Vistâçpa, Vistaçpahyâ pitâ Arsâma, Arsâmahyâ pitâ Ariyârâmna, Ariyârâmnahyâ pitâ Caispis, Caispâis pitâ Hakhâmanis* [1].

Le roi Darius déclare : Mon père était Hystaspe, le père d'Hystaspe, Arsamès; le père d'Arsamès, Ariaramnès; le père d'Ariaramnès, Teispès; le père de Teispès, Achæmenes.

Il est connu que la même table généalogique se trouve dans Hérodote (VII, 11); seulement, après

[1] Pour le dire une fois pour toutes, je désigne sous *c* le signe 𐎨, le sanscrit च, ayant la prononciation de *tch.* *Z'* est le *j* français.

le mot Τεΐσπεος, se trouvent intercalés les mots τοῦ Κύρου, τοῦ Καμβύσεω, τοῦ Τεΐσπεος. Cette interpolation est trop palpable pour mériter d'être réfutée, puisque Darius ne pourrait pas être en même temps le gendre et le descendant en cinquième génération de Cyrus, mort huit ans avant son avénement à l'empire des Perses. L'explication de cette erreur, qui pourtant augmente encore l'autorité du père de l'histoire, se trouvera d'elle-même plus tard.

La formule *thâtiy Dar° khs°* se trouve au commencement de chaque phrase; sa signification est établie par M. Rawlinson. Seulement, le verbe *thâtiy* dit plus que « dire; » ce qui reste à constater.

La forme *thâtiy*, grammaticalement parlant, a causé beaucoup d'embarras. La racine persane *thah* ne correspond ni au sanscrit *gad*, ni à *caksh*, ni à *kas*, comme on l'a cru; c'est tout bonnement la racine *ças*, *çans*, शास्, शंस्, zend *çağh* « ordonner. » L'existence du remplacement du *ç* par *th* est établie même dans le persan ancien, où le mot *vitham* se trouve aussi écrit *viçam*, et par le persan moderne, qui exprime les deux sons par س. Conclure de là que les deux signes [cuneiform] et [cuneiform] sont identiques ou homophones, serait aussi erronné que si on voulait identifier en latin *c* et *t*, *c* et *g*, *œ* et *e*, par cette seule raison qu'on rencontre *condicio* et *conditio*, *Caius* et *Gaius*, *fœnus* et *fenus*.

Thâtiy est contracté de *thahatiy*, non pas de *thahtiy*, forme impossible, et qui devrait devenir *thaç-*

tiy. La combinaison *aha* se contracte en *â*, nous en verrons encore un exemple bien frappant dans le mot *avâżaniyâ*, dont la valeur grammaticale a été ignorée jusqu'ici.

La racine *thah* ne se trouve pas dans cet état dans la langue actuelle, néanmoins elle y a laissé de larges traces. Nous trouvons سان « ordre, loi (différent de l'homonyme signifiant « pierre à aiguiser, » dérivé de l'ancien *thahana*, *thâna*, sanscrit सासन, nominatif, سامان « ordre, » participe, *thâman* de *thahman*, sanscrit शास्मन्? سالار « prince; » ensuite le verbe ساختن « arranger, ordonner, » formé par l'adjonction d'une gutturale, comme le zend *mĕrĕnc* de *mĕrĕ*, *hrîcch* de *hrî*. L'ancien infinitif était probablement *thâkhtana*, d'où vient encore ساخ « ordre », présent *thac'âmyy*, persan moderne سازم.

La forme ordinaire du sanscrit est शंस्, *çañs*, prononcée avec l'*anousvâra;* la langue persane a eu aussi cette nuance. Le mot védique उरुशंस « célèbre, glorieux », devait se transformer en langue persane en 𐎢𐎽𐎢𐎰𐎠𐎭𐎱 *Uruthañha;* or, cette forme nous est fidèlement conservée dans Ὀρόσαγγαι dont la signification, donnée par les anciens, cadre parfaitement avec l'étymologie. M. Benfey a comparé ce mot avec le zend *hvarĕzaghô;* cependant, il se transcrirait en persan *uvarzaha*, singulier *uvarzâ*, et les Grecs l'auraient rendu par χορζης, χορζαι[1].

[1] Du mot *uruthañha* s'est formé le mot moderne ورسنك, « honneur. » Je me permettrai, du reste, d'ajouter ici l'observation que

Le mot *παρασάγγη*, فرسنك, pourrait se déduire de la même source; *parâthanha* aura peut-être d'abord signifié « indice, limite, borne, » et ensuite pourvu à la détermination de certaines mesures.

La transcription grecque du nom des Orosanges nous fournit ainsi l'occasion de constater l'emploi en persan de l'*anousvâra* non écrit, dans toute l'étendue que nous lui connaissons en sanscrit; chose qui n'entra certainement pas dans l'idée des historiens anciens, lorsqu'ils livrèrent à la postérité la dénomination des amis du roi de Perse.

Le persan *manâ*, en zend *mana*, est le génitif correspondant au goth *meina*, au lithuanien *manens*, à l'esclavon *mene*. Toutes ces formes s'éloignent du sanscrit *mama*. Du génitif *manâ* s'est formé le persan moderne من, *men* « moi, » tandis que l'afghan *ez* a conservé la forme zende *azem*.

Le nom d'*Ariyârâmna* a été fidèlement rendu par le grec Ἀριαράμνης, estropié aussi en Ἀριάμνης, si toutefois c'est le même nom. Le premier élément est connu; *ariya*, sanscrit आर्य *ârya*, qui se lit dans beaucoup de noms propres que nous prendrons en considération à un autre endroit; je ne suis pas sûr de la signification du deuxième *ârâmna*, peut-être

l'idiome des Persans comtemporains n'est nullement d'une valeur minime pour l'explication de ces inscriptions; une connaissance rationnelle de la langue moderne aurait préservé ces documents de mainte étymologie au moins contestable. Écrire sur les inscriptions des Achéménides sans connaître l'idiome de leurs descendants, serait aussi déplacé que d'étudier le goth sans connaître le suédois ou l'allemand.

joie. Le mot cité se trouve dans le nom propre des Choramniens, Χωράμνιοι de Ctésias, *Uvârâmniyâ*.

Après le mot *Ariyârâmnahyâ pitâ*, la grande inscription oublie le mot *C(a)ispis;* nous avons pourtant ce passage encore dans la tablette détachée *A;* celle-ci exhibe le mot nécessaire pour le sens. Quant au nom de Teïspès, *C(a)ispis* et *C(a)ispisa*, je m'abstiens de donner sa signification; je me borne à citer le double génitif *C(a)ispâis* de *Cispis*, et *C(a)ispisahya* de *C(a)ispisa*.

Hakhâmanis est le nom personnel exprimé par le grec Ἀχαιμένης, auquel le changement de *â* en *αι* a dû donner une apparence hellénique. Ce qu'il a de plus singulier est que le *i* se trouve véritablement justifié par la grammaire orientale.

Le mot *Hakhâmanis* veut dire « amical, » *hakhâ* est le mot zend *hakha*, et le mot sanscrit सखा du thème *sakhi*, pluriel *sakhâyas*, accusatif *sakhâyam*. Nous trouvons ainsi l'explication pourquoi Hérodote (VII, 63), a rendu par Ἀρταχαίης le nom persan *Artahakhâ*, contracté *Artâkhâ*, génitif *Artâkhâis*. Les noms nombreux en *μάνης, μένης, manis*, dont celui de l'aïeul des rois des Perses est un exemple, trouveront ailleurs leur explication.

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Avahyarâdiy vayam Hakhâmanisiyâ thahyâmahy. Hacâ paruviyata amâtâ âmahy, hacâ paruviyata hyâ amâkham taumâ khsâyathiyâ âha.*

Le roi Darius déclare : Pour cela nous nous appelons Achéménides; dès longtemps nous sommes puissants, dès longtemps (les hommes de) notre race furent des rois.

Le mot *avahyarâdiy* est très-intérereressant parce qu'il nous permet de jeter un coup d'œil dans la formation de la langue persane actuelle. *Avahya* est le génitif de *ava*, « ce, » او en persan moderne, le *αυ* grec en *αὖθι*, *αὖθα*, etc. (Voy. Bopp, *Grammaire comparée*, § 378). Le mot *râdiy* est un locatif régulier du thème *râd*, nominatif *râth?* persan moderne راه *chemin*, et nous voyons ici la première trace de la syllabe را destinée à former les cas dans la langue moderne. Elle nous rappelle entièrement l'usage de la préposition allemande *wegen*. Ainsi, *manarâdiy*, *meinetwegen*, s'est transformé en مرا *à cause de moi*, *à moi*. Les conclusions qui résultent forcément de l'état de la langue moderne à l'égard de l'accentuation de l'idiome antique seront examinées plus tard.

Vayam, « nous, » exactement le sanscrit वयम्.

Thahyâmahy est le passif de *thah*, mais conjugué sur la forme active, comme cela se trouve quelquefois en sanscrit. La terminaison *mahy* pour *mahiy*, à cause des circonstances examinées ailleurs, correspond aux formes védique *masi* et zende *mahi*. Nous la retrouvons en *âmahy* pour *âhmahiy*. La forme sanscrite स्मसि, स्मस् *smasi*, *smas* a déjà perdu la voyelle, tandis que le grec *εσμες* l'a conservée; même le persan moderne ایم a cet avantage sur la langue des Brahmanes.

Hacâ est le sanscrit *sacâ* avec la signification « de ; » c'est la source du از moderne.

Paruviyata est un ablatif formé à l'aide du suf-

fixe *ta*, sanscrit *tas*, latin *tus*, *paruviya*[1] est le sanscrit पूर्व्य *pûrvya*, le zend *paôurvya*, et signifie « antique, » *paruviyata*, alors, « antiquitus. »

Le mot *amâtâ* n'est guère explicable jusqu'à ce que sa lecture soit certaine; sa signification paraît pourtant claire.

Amâkham est le génitif de *vayam*, sanscrit अस्माकम् *asmâkam;* de cette forme *âmâ* pour *ahma* s'est formé le persan ما « nous, » en retranchant la première syllabe; le mot شما dérive de la même manière de *yusma*, génitif *yusmâkham*, sanscrit युष्माकम् *yushmâkam*.

Taumâ, race, féminin dérivé de *tu*, « croître, être fort. »

Aha « furent, » répond au sanscrit आसन्, *âsan*, et au zend *âoñghĕn*. Il est connu que le persan ne souffre ni de *t* ni de *n* à la fin des mots.

§ 4. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. VIII manâ taumâyâ tyaiy paruvañma khsâyathi yâ âha, adam navama. IX duvitâtaranam vayam khsâyathiyâ âmahy.*

Le roi Darius déclare : Il y eut huit de ma race qui furent rois avant moi ; je suis le neuvième, neuf de nous sommes rois en deux branches.

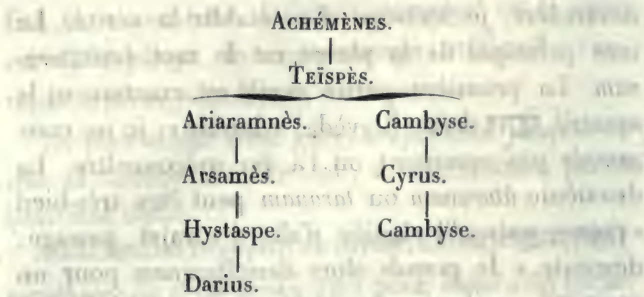
Ma traduction s'éloigne beaucoup de celle de mes

[1] Ne pas confondre avec le persan *parauvaiy*, pour un sanscrit परस्त्वे (qui n'existe pas) *à l'ouest*. M. Rawlinson a bien complété le mot, qui peut-être est *parauciy*, conf. sanscrit पूर्वञ्च.

devanciers, je tâcherai d'en établir la vérité. Le mot principal de la phrase est le mot *duvitâtaranam*. La première partie *duvitâ* est exactement le sanscrit द्विता *dvitâ* (Rigvèda) « double »; je ne comprends pas comment on l'a pu méconnaître. La deuxième *âtaranam* ou *taranam* peut être très-bien « race », puisqu'il signifie d'abord « trajet, passage, descente. » Je prends alors *duvitâtaranam* pour un accusatif employé adverbialement et traduis « en deux branches. »

Mais voici comment la faute commise par Hérodote ou son copiste me vient en aide. Je reproduirai ici le discours de Xerxès. Μὴ γὰρ εἴην ἐκ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος, τοῦ Ἀρσάμεος, τοῦ Ἀριαράμνεω, τοῦ Τεΐσπεος, τοῦ Κύρου, τοῦ Καμβύσεω, τοῦ Τεΐσπεος, τοῦ Ἀχαιμένεος γεγονώς, etc. Comment les mots τοῦ Κύρου, τοῦ Καμβύσεω, τοῦ Τεΐσπεος se sont-ils introduits dans le texte? comment se fait-il que le Teïspès de l'inscription est le fils d'Achéménes, tandis que chez Hérodote il n'est que l'arrière-petit-fils d'un autre Teïspès, également fils d'Achéménès? Comment ce fait s'expliquerait-il, puisque Darius n'avait pas d'intérêt à raccourcir sa généalogie, mais plutôt à la faire remonter le plus haut possible?

La réponse est facile : l'historien a eu devant les yeux deux tables généalogiques qu'il a confondues. La première est : Achéménes, Teïspès, Cambyse, Cyrus; la deuxième, celle de Bisoutoun. Les deux branches sont alors :



Le nombre de ces princes, car c'est ainsi qu'il faut comprendre le mot *khsâyathiya*, est réellement neuf. Ensuite Darius n'est éloigné que de deux générations de Cyrus et d'une de son prédécesseur Cambyse; chose parfaitement claire et explicable.

Nous n'avons pas beaucoup à nous occuper des détails. *Taumâyâ* est le génitif régulier de *taumâ*. Le *pruvam* de M. Rawlinson est à lire *paruvamma* « devant moi; » le tyiya, *tyaiy*, comme je l'ai exposé ailleurs. Le chiffre 9 se rattache à la phrase suivante, non pas à la précédente comme l'ont cru MM. Benfey et Rawlinson; on en conviendra après avoir examiné la phrase. *Navama* (zend *nâuma*), le neuvième, rend exactement la forme sanscrite; le persan moderne est نهم.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Vasanâ Auramazdâha adam khsayathiya âmiy; Auramazdâ khsathram manâ frâbara.*

Le roi Darius déclare : Par la puissance d'Ormazd je suis roi; Ormazd m'a conféré l'empire.

Le mot *vasnâ* a été déjà expliqué par M. Lassen,

sanscrit *vaçanâ;* il est, à ce qu'il paraît, identique au sanscrit *vaça.* Le changement très-rare de *ç* en *s* étonne pourtant un peu. La forme *vasanâ* est l'instrumental persan.

Auramazdâ est la forme persane pour le dieu du culte de Zoroastre représentant le bon principe. Cette expression a été rendue par les Grecs par Ὠρομάσδης, Ὠρομάζης. La forme zende est *Ahura mazdâo*, correspondant à la combinaison lue dans les Védas *asura vêdhas.* La forme pazende est *hormazd* qui se révèle déjà dans les noms des rois sassanides Hormisdas, Hormisdad, Ὁρμισδάτης, هرمزداد. La forme pehlevie est lue par Anquetil du Perron *Anhouma*, mais ce mot écrit en pehlvi [pehlvi] n'est qu'estropié de l'écriture [pehlvi] הנמזד *Hunmazd*, avec le changement du *r* en *n*, si commun dans cet idiome mystérieux. [A un passage il y a *Aura* seul, je crois que le nom des peuples arr. Ὧραι se rapporte à cette forme, et qu'il se lirait en persan *Aurâ* ou *Auriyâ;* comparez le zend *Âhuirya.*]

Auramazdâha est le génitif correspondant au zend *Ahurahê mazdâgho;* nous trouvons en outre le génitif *Aurahya mazdâha.* La prolongation de l'*a* est irrégulière.

Khsathram nominatif « empire », mot suffisamment connu par les nombreux noms propres composés avec ce mot.

Frâbara, sanscrit *prâbharat*, est le mot très-fréquent pour « conférer. »

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Imâ dahyâva tya manâ patiyâisa vasanâ Auramazdâha adamshâm khsâyathiya âham : Pârça [Mâda], Uva'źa, Bâbirus, Athurâ, Arabâya, Mudrâya, [Yaunâ], tyaiy darayahyâ, Çparda, Yaunâ [tyaiy uskahyâ], Armina, Katapatuka [Açagarta] Parthava, Zarañka, Haraiva, Uvârazmiya, Bâkhtris, Çugda, Çaka, Thatagus, Harauvatis, Maka; fraharavam dahyâva XXIII.*

Le roi Darius déclare : Voici les provinces qui me sont échues ; de par la volonté d'Ormazd j'étais leur roi : la Perse, la Médie, la Susiane, Babylone, l'Assyrie, l'Arabie, l'Égypte, les Ioniens maritimes (Nésiotes), Sparda (la Lydie), les Ioniens du continent, l'Arménie, la Cappadoce, la Sagartie, la Parthie, la Drangiane, l'Ariane, la Chorasmie, la Bactriane, la Sogdiane, la Sacie, la Sattagydie, l'Arachosie, la Macie; en tout vingt-trois provinces.

Empressons-nous d'abord de restaurer, dans ce passage de la plus grande importance, ce que la main négligente du ciseleur y a oublié. Le texte nous parle de vingt-trois provinces, nous n'y en rencontrons que vingt et une, ce qui a porté M. Rawlinson à changer le chiffre. Mais celui-ci doit rester intact, il manque, mais seulement par oubli, des noms de provinces, telles que la Médie et la Sagartie, dont la dernière figure dans l'inscription, comme foyer d'insurrection, et dont la première se lit quelques lignes plus bas à côté de la Perse, de préférence à toutes les autres provinces de la monarchie. En vérité le nom du pays dominant jusqu'à l'avénement de Cyrus ne pouvait pas être passé sous silence.

On est obligé en outre d'intercaler, d'après l'ins-

cription de Persépolis, *Yaunâ* avant *tyaiy darayahyâ*, et après *Yaunâ* les mots distinctifs et opposés aux mots cités ci-dessus : *tyaiy uskahyâ*, « ceux du continent »; le passage sans cela n'aurait pas de sens.

M. Rawlinson croit que le nom de la Gandarie a été oublié; je suppose que ce nom, comme celui de l'Inde (*Hindus*) est étranger à cette inscription, parce que la conquête de ces pays et leur réunion à l'empire des Perses est postérieure à la conception de ces inscriptions, faites apparemment dans les premières années du règne de Darius, et destinées à servir, vis-à-vis des provinces ameutées, à la fois comme moyen d'effrayer les insurgés, et de donner une espèce de programme aux peuples régis par cet esprit organisateur.

Passons aux détails : *Imâ tyâ* sont les pronoms corrélatifs qui trouvent leurs correspondants dans toutes les langues de la grande souche indo-germanique. J'ajouterai seulement ici que la forme sanscrite स्य, स्या, त्यद्, accusatif त्यम्, त्याम्, त्यद्, persan *hya, hyâ, tya*, accusatif *tyam, tyâm, tya*, ne s'est conservée que dans la langue allemande, tandis que les autres langues, les dialectes germaniques non exceptés, ont adopté la forme plus simple du sanscrit classique स, सा, तद्, *sa, sâ, tad;* gothique *sa, sâ, thata;* (anglais *that*); grec ὁ, ἡ, τό (δ).

Patiyâisa est l'aoriste du verbe *i* « aller »; avec la préposition *patiy* « vers » le monde, veut dire appartenir. *Patiy*, zend *paiti*, pehlvi ﺳﻥ *pet*, persan mo-

derne پد ou پی, en composition, est exactement le grec *πότι*, auprès duquel nous avons en rapport avec le sanscrit प्रति, *προτί*, *πρός*, le latin *pro* « pour », l'antique *prod;* le mot *prodesse* nous présente encore la forme antique.

L'enclitique *sâm* est le génitif *aisâm*, sanscrit एषाम्, *eshâm*, zend *aêsãm*, tronqué et employé ensuite pour tout autre cas : c'est peut-être la source du persan moderne شان. Nous pouvons, je crois, conclure de cette altération que l'accent tonique se trouvait sur la deuxième syllabe du mot *aisâm*.

Nous laissons de côté l'examen des vingt arrondissements financiers énumérés par Hérodote (III, 80), où très-souvent plusieurs provinces de grande étendue se trouvent réunies. Les satrapies (*khsatrapâvaniya*, *khsathrapâthra*) indiquent une division administrative, tandis que les provinces (*dahyâva*) ont une signification purement ethnique. Ce dernier mot est le mot officiel; il se retrouve sous cette forme dans les traductions médiques et dans le décret chaldéen que nous lisons dans le livre d'Esdras, IV, 9, où il se lit דהוא; le Kéri a restitué דהיא.

Uvaźa est la Susiane, sans que pourtant les deux noms eussent entre eux le moindre rapport. Suzes, la capitale de ce pays, se nommait en persan *Susa*, génitif *Susanâ*, et se trouve exactement conservée dans les noms grec *Σούσα* (nominatif pluriel) et hébreu שושן. Encore aujourd'hui la capitale du Khouzistan s'appelle *Chouchter*, شوشتر, nom qui pourrait être dérivé d'un ancien *Susatara*. L'adjectif *susanaka*

est conservé dans le chaldéen de Esra (IV, 9). Le mot veut dire d'après Athénée (XIV, 513) « lis, » et ce qui se confirme par le mot hébreu tiré du persan שׁוֹשַׁנָּה « lis ou rose, » (notre nom Suzanne) et le mot chaldéen שׁושן. (Targ. *Ex.* XXV, 33.) Le nom persan conservé par Cornélius Nepos et Plutarque (*Alcibiade*, 19), *Susamithres* Σουσαμίθρης[1], rend exactement le persan *Susamithra*, « ami des lis ». Le mot Σούσας d'Eschyle a aussi du rapport avec ce nom; nous y voyons un nom persan *Susâ*.

Uvaża au contraire est le خوزستان moderne, le pehlevi ܚܘܙ חוזן, et le Κίσσια des anciens; le nom du peuple Κισσίοι se lit plus loin *Uvażiyâ*[2]. A côté de خوز, *khouz*, subsiste une autre forme, احواز, *ahvâz*, dérivée du terme zend *hvaza;* c'est le nom d'une partie du Khouzistân. Khouz est encore aujourd'hui le nom d'une ville en Suziane, appelée aussi Firouzabâd. Les mots commençant en sanscrit et dans les autres langues par *su*, *sv*, en zend par *hu*, *hv*, rejettent en persan ancien toute consonne et commencent par *u*. Il est pourtant probable qu'une aspiration forte, non écrite, a été exprimée de vive voix, puisque les Persans de nos jours, suivant les traditions grammaticales du pehlevi et du pazend, font commencer les mots en question par une aspiration des plus fortes. De même, les Grecs rendent

[1] Les Grecs ont confondu et identifié ce nom avec le nom propre Συσιμίθρης, qui en est pourtant différent; le dernier est *Çucimithra*, « ami de la lumière. »

[2] Serait-ce le pays d'Uz, עוץ, connu du livre de Job?

généralement cette gutturale dans leur transcription. Je ne citerai ici que le persan *uvaida* « sueur », sanscrit *svêda*, persan moderne خوی, *uvar*, خور, « soleil, » *uba* « bien », خوب, *uvata*, (sanscrit *svatas*, zend *qatê*), خوب, *uska* « sec », خوشك, *uvañtana* (*svan*), خواندن, *uvahar* nominatif, *uvahâ* « sœur », خاهر, etc.

Le mot *Uvaźa* me semble signifier, en sanscrit स्वज *svaǵa*, « issu de lui-même », autochthone. On peut comparer le nom de la tribu médique Βούσαι, dans lequel je reconnais le mot *Buźâ*, « nés de la terre ». Le nom *Buzæ* de Pline est le même mot. Une autre forme grecque du même nom est probablement Οὔξιοι pour Οὔζιοι; rappelons-nous que nous avons également deux formes grecques correspondant au nom persan *Uçravâ*, Ὀσρόης à côté de Χοσρόης et Κοσρόης, persan خسرو. Le guttural d'*Uvaźa* s'est conservé dans les dialectes modernes.

Bâbirus est Babylone, בָּבֶל.

Athurâ, « l'Assyrie », hébreu אשור. L'aspirée persane a été reproduite en hébreu par ש.

Nous croyons pouvoir reconnaître la même altération dans le mot connu biblique, d'origine persane, פתשגן, « exemplaire, diplôme, ordre », persan *patithañhana* ou פרשגן *frathañhana* ou *parithañhana*, dans le mot chaldéen פתשגר « capitaine, lieutenant » משנה (*Targum*, *Esth.* x, 3), *patithañhra*.

Arabâya, l'Arabie est citée ici comme pays sujet au roi des Perses; mais Hérodote nous dit expressément que les Arabes ont été le seul peuple

de l'Asie jusqu'où Darius n'ait jamais étendu son empire; ils n'étaient que des alliés, et bien précieux à cause de la communication avec l'Égypte (Hérodote, III, 88).

Mudrâya est l'Égypte.

Yaunâ tyaiy darayahyâ, les Grecs des îles de l'archipel opposés aux *Yaunâ tyaiy uskahyâ*, les Grecs du continent.

Çparda probablement la Lydie (voyez Lassen, *Persépolis*). C'est la ספרד de la Bible, que les Juifs prirent pour l'Espagne, d'où ספרדים indique encore aujourd'hui les Israélites attachés à la lithurgie portugaise.

Le mot *Parthava* indique la Parthie; les Parthes, Πάρθοι, se nommaient *Parthaviyâ*, ce qui se rattache à la forme grecque Παρθυαῖοι. Le mot dérive du mot sanscrit *pṛthu*, zend *pĕrĕthu*, persan *parthu*, grec πλατύς, « plat, large », allemand *breit*. D'après les lois de la transformation de la langue ancienne, le mot *parthava*, *parthaviya*, s'est régulièrement changé plus tard en پهلوی *pehlevi*, *pehlevân*; *pârthava*, génitif *pârthavânâm*, a regagné sa signification primitive de « fort, héros, prince », en pehlevi même [illegible] [illegible], פאהלום פאהרום, veut dire « le plus grand » (comparez le sanscrit पार्थ, पार्थव et पार्थिव); پهلو, « la forte, la large », a reçu le sens de « poitrine », comme l'allemand *brust* vient de la même source que *breit*. Parmi les noms propres qui appartiennent à cette catégorie, se trouvent en première ligne ceux des princes parthes, Parthamaspates et Partha-

masiris (Dion Cassius, *Spartianus*). La signification du dernier m'est encore inconnue; le premier pourtant est *Parthavaçpatis*, avec le changement de *m* pour *v*. Le mot nous présente encore la forme antique *çpati* pour *pati*.

Zaraka, *Zarañka* est probablement le pays des Sarangiens (Σαράγγιοι).

Plus que tout autre, le nom de l'Ariane, *Haraiva*, aura de l'importance pour nous, puisque à son examen se rattachent quelques observations à l'égard de la langue de Zoroastre. Je lis *Haraiva* et j'explique par « resplendissant ». Le grec Ἀρεῖοι s'est formé de *Haraiviyâ*.

Il est connu que le premier fargard du *Vendidad* nous exhibe l'accusatif du nom zend *Harôyûm*. On en a formé le nominatif *Harôyû*, et pris cela pour l'expression bactrienne. Eh bien! ni le nominatif, ni l'accusatif n'ont jamais été zends [1].

Harôyûm est tout bonnement une de ces corruptions énormes qui se trouvent par centaines dans la langue du Zendavesta.

Estropiée et altérée continuellement pendant des siècles par des prêtres ignorants qui n'avaient pas la moindre connaissance de l'idiome sacré dans lequel ils murmuraient leurs prières, cette langue nous

[1] Il doit pourtant toutefois être remarqué que le mot d'Arachosie admet une autre signification; le mot *hara* veut dire en zend « montagne », de sorte que *harauvatis* pourrait se traduire par « montagneux ». Je suppose que le nom du fleuve Araxe est comparable avec le nom d'Arachosie, quelle que soit du reste sa signification; c'est probablement *Harakhsaya*, « roi des eaux » ou « des montagnes. »

est parvenue dans un tel état de défiguration, que les peuples qui la parlaient jadis ne la reconnaîtraient plus aux lambeaux qui nous en sont transmis.

Pour être bref, *Harôyûm* est estropié de *Haraêvĕm*. Pour *vĕm*, nous lisons très-souvent *ûm*, comme pour *yĕm, îm*. Le mot *Harôivem* (car *i* et *y* se trouvent continuellement confondus) se décompose en *Harâoivem*, et *aoi* est un remplaçant bien connu pour *aê*. Le nominatif zend était alors *Haraêvô*.

Ajoutons seulement que le mot zend *Vidaêva*, « ennemi des divs, » a dans le Zendavesta actuel pour accusatif *vidôyûm*.

Le zend ne nous est pas connu dans son écriture primitive. Sa littérature végéta longtemps dans la bouche des prêtres sans être conçue par écrit, ou du moins ses premières conceptions ont été perdues de bonne heure. Plus tard, lorsqu'on sentit le besoin de confier au papier ce qu'on craignait de perdre sans l'écriture, un système de lettres tout à fait différent avait déjà pris place et fait oublier l'antique écriture arienne. Il fallait adopter alors pour le zend le système sémitique comme on l'avait fait pour le pehlevi, et en subir toutes les conséquences. Il paraît qu'on adopta d'abord l'écriture du pehlevi pour le zend, sans se soucier des voyelles, et réellement les consonnes des deux écritures sont en grande partie les mêmes. Mais cet alphabet ne suffisait pas pour le riche vocalisme de la langue indo-germanique, et il fallait inventer des signes propres pour suppléer à ce défaut. Malheureusement la langue était déjà

altérée dans la bouche des prêtres, qui ne faisaient que la murmurer, et l'influence de l'écriture sémitique avait contribué à confondre la valeur des voyelles. On inventa alors trop de signes pour toutes les nuances possibles qu'on n'observait pourtant pas, puisqu'on ne les pouvait plus maintenir; on employait indistinctement les signes différents *a*, *i*, *ê*, *è*, *ë*, *î*, d'une part, et *u*, *û*, *o*, *ô*, de l'autre, parce que la triade vocalique des Sémites leur avait appris de mettre *a* pour *e*, et *e* pour *i*. Voilà pourquoi l'orthographe zende est tellement désorganisée, que les voyelles s'y emploient presque sans aucune distinction. Pour la déterrer, il faut recourir aux langues congénères, en observant et appliquant toutefois les lois particulières à cet idiome.

Le nom de la Chorasmie, *Uvârazmiya* (dans l'inscription de Nakshirustam *Uvârazmis*), rentre dans la catégorie des noms que nous avons pris en considération en expliquant le mot *Uvaźa*. Le persan moderne le rend par خوارزم. Je crois que le sens du nom est « terre du soleil; » *zmiya*, *zmis* est le sanscrit védique *ģmâ*, correspondant au persan moderne زمین. Le deuxième élément se retrouve, entre autres, dans le mot de la capitale de ce pays Zamakhchar, mot d'une physionomie tout arienne, vraisemblablement d'un nom achéménien *Zmakhsara*.

Bâkhtris, la Bactriane, est nommée en zend *Bâkhdhî* et *Bâghdhî*, forme déjà dépravée, si l'on compare la forme persane adoptée par les Grecs. Le zend rappelle la forme moderne بلخ, formée par métathèse

comme le nom pehlevi, et la forme du sanscrit du moyen âge बह्लीक *bahlika.*

Çugda, autre forme *Suguda* « Sogdiane. » C'est le moderne سغد, qui semble signifier « plaine. » Le nom du successeur d'Artaxerce Ier, Sogdianus, est probablement *Çugdiyàna;* la variante exhibée par Ktésie, Σεκυνδίανος, ne me semble être que la forme *Çugudiyâna.*

Çaka est « la Scythie. » Nous savons par les anciens que les Perses nommaient les Scythes « Jakes. » Le nom s'est conservé dans le nom de la contrée. Segestân, سكستان, *çakaçtâna.*

Thatagus est rendu en grec Σατίάγυδαι; je crois que ce mot grec nous révèle le thème du mot *Thatagud,* de sorte que l'accusatif se formerait *Thatagudam.* Le sens ne m'est pas clair.

Harauvatis (Ἀραχωσία) est le sanscrit सरस्वती « riche en lacs; » en zend, la contrée s'appelle *Haraqaitis.* Le pehlevi הראמנד donne le même radical, seulement on a échangé le suffixe *vat* contre son équivalent *mat.* L'aspiration élidée dans l'écriture entre la deuxième et la troisième syllabe semble avoir été très-forte dans la prononciation, car sans cela le grec ne l'aurait pas rendu par le χ. Le suffixe *vat* ajouté au thème terminant en sanscrit *s*, persan *h* élidé, est bien fréquent; nous citons Pharnacotis, nom d'un fleuve (Plin, VI, 25). *Franauvatis,* le nom du peuple *Condochates,* persan *Kunduvata;* Στρούχατες, persan *Çtruvata,* « égalant les astres. »

[1] Le pehlevi, הרום, se dérive de la forme de cet accusatif.

Maka, « la Macie, » peut être le Mekrân. M. Rawlinson traduit, en ajoutant le signe de doute, « the Mecians? »

Fraharvam pour *fraharuvam*, « en tout. »

§ 7. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Imâ dahyâva tyâ manâ patiyâisa vasanâ Auramazdaha; manâ bañdaka ahañtâ, manâ bâźim abarañta. Tyashâm hacama athahya, khsapavâ raucapativâ akunavayatâ.*

« Le roi Darius déclare : voilà les provinces qui me sont échues par la grâce d'Ormazd ; elles étaient mes esclaves, elles me portaient leurs tributs ; ce qui leur était commandé par moi était exécuté nuits et jours. »

Bañdakâ est à lire, non *badakâ*, les langues sœurs et l'idiome moderne militent pour le nasal ; ce dernier a été conservé en بنده, pluriel بندگان. Le mot même vient de la racine *bandh* (pour *bhandh*), qui, dans les langues ariennes, comme dans les idiomes germaniques, se présente sous la forme *band*. L'infinitif persan بستن vient de l'ancien *baçtanaiy*.

Ahañtâ et *abarañtâ* sont deux formes médiales; *abarantâ* est le sanscrit अभरन्त, *abharanta*, le grec ἐφέροντο.

Bâźim, accusatif de *bâźis*, se trouve en persan moderne dans le mot باژ « tribut. » Le mot de contrée τὰ Βαζιρά (arrien) semble indiquer un persan *Bâzira* ou *Bâzira*.

Hacâma « de la part de moi ; » *hacâ* avec l'enclitique *ma* pour *mat*.

Khsâpavâ raucapativâ, pour *khsapapativâ raucapativâ*, sont deux accusatifs du pluriel. Je ne crois pas que

les mots soient employés au singulier, le *m* n'aurait pu être élidé devant *v*, bien qu'il le dût être devant *p*. *Khsap* est le mot zend et sanscrit connu, persan شب. Nous le retrouvons dans le nom de ville parthe *Zapaortenon* (Justin, XLI, 5), *Khsapavartanam*, « gîte de nuit, » comparable au persan شبستان *khsapaçtâna*, avec le sens de gynécée.

Akunavyatâ n'est pas un passif formé de la racine, mais du présent du verbe. Quant au mot *kar* et à ses irrégularités, nous nous en occuperons plus tard.

§ 8. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Añtar imâ dahyâva hya agañtâ âha avam ubartam abaram, hya arika aha avam ufraçtam aparçam. Vasanâ Auramazdâha imâ dahyâva tyanâ manâ dâtâ apariyâya yathâsâm hacâma athahya ava akunavayatâ.*

Le roi Darius déclare : Dans ces pays, l'homme qui était étranger (?), je l'ai supporté s'il était bien à supporter; (l'homme) qui était ennemi, je l'ai bien jugé s'il était à juger. Par la volonté d'Ormazd ces provinces étaient assujetties à ma loi; ainsi qu'il leur était commandé par moi, ainsi il était exécuté.

Ce paragraphe présente de grandes difficultés pour l'explication, et bien que le sens en soit parfaitement clair, il reste à conjecturer beaucoup sur les détails grammaticaux et étymologiques.

Le premier mot difficile est *âgatâ*, ou comme je lis *âgañtâ;* je l'identifie avec le mot sanscrit आगन्तृ « arrivant, étranger. » Je ne vois pas l'évidence d'une mise en opposition (*contra-distinction*) des deux phrases commençant l'une par *hya agañtâ*, l'autre *hya arika*,

telle que l'annonce le savant anglais. Je ne vois pas non plus comment le mot *bar* aurait le sens de *chérir*. Toutefois, d'accord avec M. Rawlinson, je crois qu'on ne peut que conjecturer.

La plus évidente pour moi c'est la deuxième phrase *hya arika*, etc. M. Rawlinson a bien deviné la signification; l'étymologie qu'il n'a pas donnée n'est guère obscure, c'est un adjectif formé du mot *ari*, sanscrit अरि, grec ἔρισ « ennemi. »

Le verbe *parç* est simplement le moderne پرسیدن, zend *pĕrĕç*. On a tort de négliger le persan moderne dans l'explication de l'idiome ancien; surtout dans des cas comme celui-ci, où l'on n'a pas besoin de recourir au sanscrit. Il est certain que le mot *demander, questionner*, se disait dans la langue de Darius *parçitanaiy* ou *fraçtanaiy*, et non pas autrement, selon qu'on insérait ou retranchait le *i* intermédiaire. Nous avons en outre le verbe composé *patiparç*, « examiner, lire [1]. » Le sanscrit *prach*, comme l'allemand *frag* (gothique *frah*), ne vient qu'en deuxième ligne. La racine grecque ΠΕΡ en πειράω, « essayer, questionner, » etc. donne la forme simple dont les autres langues ont formé leur verbe à l'aide d'une palatale ajoutée, comme cela se voit très-souvent.

La transition de la notion de *questionner* à celle de *juger* ne me semble pas du tout forcée.

Ces mots *ufraçtam*, *aparçam* ne sont pas sans quelque

[1] Quant au mot *atifrastâdiy parçâ*, je l'expliquerai à sa place; j'y vois, du reste, tout autre chose que M. Rawlinson : c'est un impératif contracté de *atifrastâàdiy*, « sois un vengeur. » (Voy. *Inscr.* IV.)

importance pour la grammaire persane. L'idiome persan, ancien et moderne, ne supporte pas l'accumulation des consonnes permise en zend ou en sanscrit; il repousse surtout le *r* devant deux consonnes, comme étant désagréable aux oreilles iraniennes. Dans ce cas, on change la consonne de place ou on la supprime tout à fait. La mutation de *p* en *f* n'est expliquable que par cette loi-là. On ne pouvait pas dire *uparçtam*, comme en zend; on faisait alors une métathèse comportant le changement *ufraçtam* (comparez δέρκ, ἔδρακον, etc.) Si le *r* était supprimé, la voyelle *a* se transformerait en *u;* nous connaissons *kunaumiy* (sanscrit *kṛnômi*) pour *karnaumiy;* autres exemples sont : *tusnâ* pour *tarsnâ*, sanscrit तृष्णा, persan moderne تشنه, «soif;» *pusta* pour *parsta*, zend *parasta*, sanscrit पृष्ठ *pṛshṭha*, persan moderne پشت «dos.»

La phrase *imâ dahyâva tyanâ manâ dâtâ apariyâya* est claire quant au sens; *tyanâ manâ dâtâ*, τῷ ἐμοῦ νομῷ, est l'instrumental en rapport avec *apariyâya*. Je regarde maintenant *apariyâya* comme un verbe dénominatif d'un mot *pariya* ayant le sens d'*obéir*. *Dâtâ* vint de *dâtam*, du sanscrit धा; l'hébreu a conservé le mot persan דָּת.

Je remarque encore que le mot *añtar*, qui se retrouve dans presque toutes les langues de la même souche, a comme son rejeton اندر (ou abrégé par l'influence de l'accent tonique در) la signification de *dans*, non pas de *entre*.

Martiya est le mot vulgaire pour *homme*, comme مرد en persan moderne. C'est le sanscrit मर्त्य *martya*, zend *masya* et *mĕrĕtya*. Une autre forme était *mariya* मर्य, conservée dans les noms propres. Mariaphernes (Julius, v. III, 97), *Mariyafrana*; Mariandus, *Mariyandus* (Q. Curt.) Amariacæ, *Amariyakâ* (Pl. VI, 18).

Le reste du paragraphe est comme le précédent, seulement les corrélatifs *tya*, *ava*, ont été changés en *yathâ*, *avathâ*.

§ 9. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Auramazdâ khsathram manâ frâbara. Auramazdâmaiy upaçtâm abara yâtâ ima khsathram [ad]âraya. Vasanâ Auramazdâha ima khsathram dârayâmiy.*

Le roi Darius énonce : Ormazd m'a conféré l'empire. Ormazd me prêta son secours jusqu'à ce qu'il me fît régir cet empire. C'est par la puissance d'Ormazd que je régis cet empire.

En *Auramazdâmaiy*, nous voyons le pronom personnel joint enclitiquement au sujet avec lequel il n'a aucune relation logique : c'est le génitif usité pour le datif. On rencontre de même *taiy* pour la deuxième, *saiy* pour la troisième personne. Le persan moderne emploie de même م، ت، ش، et cela dans plusieurs sens qui se retrouvent tous dans les débris de l'idiome antique. اورمزدم *Ormazdem* peut signifier : Je suis Ormazd, défiguré de *Auramazdâmiy;* ou : Mon Ormazd, de *Auramazdâma;* ou : Ormazd me, etc. de *Auramazdâmaiy;* ou : Ormazd me (accusatif), etc., de

Auramazdâmâm. L'accent fut rejeté sur le premier mot, d'où il faut expliquer l'effacement des syllabes enclitiques qui ne se conservèrent que dans la consonne.

Ima pour *imad* « ce. »

Dârayâmiy « je tiens ; » *adâraya* est la troisième personne du prétérit de la même forme, employée causalement.

Upaçtâm, accusatif de *upaçtâ* « secours. » Le sanscrit उपस्था n'est lu que comme adjectif « là proche, l'inférieur. »

§ 10. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Ima tya manâ kartam paruva jâthâ khsâyathiya abavam. Kambuźiya nâma Kuraus puthra amâkham taumâyâ hauva paruvama idâ khsâyathiya âha. Avahyâ Kambuźiyahyâ brâtâ Bardiya nâma âha hamamâtâ hamapitâ Kambuźiyahya. Paçâva Kambuźiya avam Bardiyam avâźa. Yathâ Kambuźiya Bardiyam avâźa kârahya azdâ abava tya Bardiya avaźata. Paçâva Kambuźiya Mudrâyam ashiyava. Yathâ Kambuźiya Mudrâyam asiyava paçâva kâra arika abava. Paçâva drauga dahyauvâ vaçiya abava utâ Pârçaiy uta Mâdaiy uta aniyâuvâ dahyushuvâ.*

Le roi Darius déclare : C'est ce que j'ai fait avant que je fusse roi. Le nommé Cambyse, fils de Cyrus, de notre race, fut roi avant moi ici. Ce Cambyse avait un frère nommé Smerdis, de la même mère et du même père que Cambyse. Après cela, Cambyse tua ce Smerdis. Lorsque Cambyse eut tué Smerdis, le peuple ignora que Smerdis était mort. Après cela, Cambyse alla en Égypte. Lorsque Cambyse était en Égypte, le peuple devint rebelle. Le mensonge (l'imposture) était fréquent dans le pays, et en Perse, et en Médie, et dans les autres provinces.

Ce morceau très-intéressant ne donne plus de

difficultés ni pour la lecture, ni pour le sens. Envisageons d'abord les noms propres importants qui s'y lisent.

Le nominatif du mot *kuraus, kurus*, se trouve à Murghâb. Nous reconnaissons dans ce nom le sanscrit कुरु, *kuru*, comme le grec Κῦρος et l'hébreu כורש. Il est singulier que ce nom, malgré son énorme importance, soit entièrement perdu dans la langue des Persans modernes. Le nom de خسرو *Chosrev*, zend *Huçravâo*, appartient à un personnage tout différent du Cyrus en question; il est probablement plus ancien et se rattache au cycle de mythes bactriens et zends, c'est-à-dire aux traditions exclusivement reçues par les poëtes de la Perse moderne et immortalisées par Firdousi. Quant aux traditions historiques grecques, maintenant confirmées et sanctionnées d'une manière on ne peut plus éclatante par les monuments authentiques des personnes dont ils racontaient l'histoire, l'Iran de nos jours les ignore complétement. On a voulu établir une espèce de fusion entre les listes grecque et persane, mais cet essai n'a abouti qu'à une confusion complète; comparer les données classiques aux orientales, comme l'a voulu faire M. Malcolm, ne serait pas moins déplacé que vouloir identifier les différents rois d'Aragon et de Castille, parce qu'ils portent le même nom. Toutefois, il n'est pas douteux que quelques noms des rois achéméniens n'aient été insérés dans la liste zendo-persane, par exemple celui du dernier Darius vaincu par Alexandre, ensuite que le nom

des rois parthes, arsacides, tels qu'ils sont exhibés dans les sources orientales, rappellent l'histoire et les données antiques, mais confondues ensemble. Il n'y a que depuis l'avénement des rois sassanides qu'on puisse tirer quelque profit des historiens iraniens.

Il restera réservé à un examen spécial de développer cette assertion.

Kam̃bužiya, grec *Καμβύσης*, égyptien כמבות, le deuxième roi des Persans, est probablement le même nom que le moderne کابوس ou کاوس *Kei Kaous*. Il m'est impossible, à cette heure, de préciser la signification de ce nom propre.

Le nom de son frère Smerdis, *Bardiya*, me semble plus clair. Le nom persan sous cette forme, au moins, est identique au zend *bërëzya*, «élevé, glorieux,» sanscrit védique बर्ह्य *barhya*. Nous avons déjà parlé du changement du zend *z* en persan *d*.

Le nom de Bardesanes a plus de rapport avec le nom présent.

Toutefois, il ne faut pas oublier que quelquefois les formes en *z* et *d* ont simultanément existé en persan; le nom de Barzanès, et des noms semblables très-nombreux, nous prouvent que la forme *barz* était également en usage.

Eschyle (*Pers.* 745), donne le nom Merdis à un personnage qui aurait régné; peut-être est-il question du Mage. La forme exhibée par le tragique grec est presque entièrement celle des inscriptions, si l'on fait abstraction du changement si commun

entre *b*, *m*, et *v*. Je n'ai qu'à rappeler ici que la deuxième écriture nommée médique n'a qu'un signe pour les deux dernières lettres. Jusqu'ici, je n'ai remarqué qu'un autre nom grec comparable, changé de la même manière, celui de *Megabyzos;* probablement aussi les autres mots ayant ce premier élément rentrent dans cette catégorie. Les variantes, bien qu'apparemment estropiées, d'Athénée (XIII, p. 609) Βάγαζος, et de Justin (III, 1), *Bacabasus*, sont précieuses pour la restitution de ce nom dont les inscriptions de Bisoutoun n'exhibent que la dernière partie. La lecture de *Bagamukhsa* semble assurée par la traduction médique.

La forme Σμέρδις est singulière; il reste incertain si à côté de *Bardiya* il a existé une autre forme rendue par ce nom cité, ou si la prothèse est purement hellénique. Le grec nous donne σμάραγνα et μάραγνα, « fouet »; σμάραγδος et μάραγδος, « émeraude, » sanscrit मरकत *marakata* (en hébreu ברקת); σμήριγξ et μήριγξ, « crinière; » σμήρινθος et μήρινθος, « ficelle, » σμικρός et μικρός, « petit; » σμίλαξ et μίλαξ, « if; » σμύρνα et μύῤῥα, « myrrhe, » et d'autres. Je crois pourtant à la vérité de la première supposition, puisque ces phénomènes se laissent plutôt expliquer par une procope que par une prothèse, laquelle se constate très-rarement; quelques-uns de ces mots cités présentent même des différences semblables dans les autres langues; le persan زبرجد[1] et سمرکند

[1] Je suis maintenant tout à fait assuré sur l'opinion que j'avance en haut. Le mot μάραγδος est formé par procope. M. Benfey a fait

en présence de *μάραγδος* et *Μαράκανδα*, nous font supposer que ces différentes formes ont une raison plus grave que ne l'est le caprice d'un dialecte.

Peut-être *Σμέρδις* ne serait qu'une forme redoublée à l'instar du जभार des Vêdas, et prononcée en persan *Zabardiya* ou *Zbardiya;* la forme *Zabarziya* se retrouverait en *Σαβάζιος*.

Quant à la lecture juste de *hamamâtâ* et *hamapitâ* au lieu de *hamâtâ* et *hampitâ* (laquelle forme s'écrirait forcément *hampitâ*), j'en ai déjà parlé ailleurs.

Paçâva, « après cela, » se compose de *paçâ*, persan moderne پس, pour *paçât* (sanscrit पश्चात्), « après », et *ava*. Le *ç* est très-souvent remplaçant du *çc* ou du *cch* sanscrit; je cite le zend *gaç* pour sanscrit गच्छ, le persan *çâyâ*, persan moderne سايه, pour sanscrit छाया, *châyâ*, « ombre. »

La phrase *yathâ* — *avaźata* a été mal comprise jusqu'ici. M. Rawlinson avait déjà déclaré douteuse l'explication donnée par lui; dans une note postérieure à sa traduction, M. Rawlinson avait dit qu'on s'attendait bien à la phrase suivante : « Lorsque Cambyse tua Smerdis, l'État était en ignorance de ce qui lui était arrivé. » Il s'abstenait toutefois

venir le sanscrit *marakata* de *açmarakta*, ce qu'il interprète par « pierre rouge; » mais l'émeraude n'est pas rouge. Puis l'accord du latin *zmaragdus*, du chaldéen זמרגד et du persan moderne, nous fait entrevoir que le grec *σ* est remplaçant d'un *ζ* impossible devant *μ*. Le mot persan ancien était *zmarakhta* ou *zmaragda* (comme il y a *Bâkhtri* et *Bâgdi, etc. çabda* pour *çapsa*), et voulait dire « ayant la couleur de la terre, vert. » L'expression زمرد vient d'un autre composé achéménien, dont le premier élément est clair, mais dont le deuxième m'est encore impossible à expliquer.

de donner le sens des mots *azdâ* et *avażata*. Longtemps avant de connaître cette note, le mot *azdâ* ne m'était plus un mystère.

Ce mot *azdâ* est tout simplement le mot sanscrit अज्ञा, *aǵnâ*, « ignorance. » J'ai déjà dit que le persan *d* est altéré de *zd*, combinaison inapplicable au commencement d'un mot. Le préfixe privatif *a* levait la difficulté de la prononciation, et le son primitif rentrait dans son droit. De même le chaldéen פרזדון, « sentinelle, garde, » s'explique par le persan *parizdâvan*, littéral. « celui qui regarde autour de lui, » et correspondrait à un mot sanscrit *pariǵñâvan*.

La suppression de l'*n* n'a pas plus de difficultés, puisque le sanscrit l'exhibe déjà dans la conjugaison de ce même verbe, où le présent se forme जानामि, *ǵânâmi*, au lieu de ज्ञानामि, *ǵnânâmi*. Le persan forme *dânâmiy*, persan دانم, de l'infinitif دانستن, *dânaçtana*. C'est ainsi qu'il faut aussi expliquer le mot moderne داستان, « connaissance, histoire; » il provient vraisemblablement d'un mot ancien *dàçtâna*, pour *dnâçtâna*.

La forme *avażata* n'est autre que le sanscrit अवहत, *avahata*, « tué ». *Avâża* est l'imparfait अवाहन् *avâhan*, 1re personne *avâzanam*, sanscrit अवाहनम् *avâhanam*. L'infinitif est *ża(ñ)tana*, loc. *ża(ñ)tanaiy*, persan moderne زدن. L'imparfait *avâża* trouve un pendant en *viyaka*, « renversa », non expliqué jusqu'ici, qui répondrait au sanscrit व्याखन्, *vyakhan*, de खन्, *kha*, « creuser. »

Le verbe *siyu*, dont nous lisons ici l'imparfait *asiyava*, est intéressant sous plus d'un rapport. Il signifie « aller. » C'est le sanscrit *cyu*, « tomber », le zend *syu* (*skya* en *skyaothna*), le persan moderne شدن, « aller, devenir. » Toutes ces formes s'effacent devant l'antiquité empreinte aux racines germanique *skut*, « faire aller, verser, lancer » (allemand *schütten*, *schiessen*), et grecque ΣΚΕΥΑΔ pour ΣΚΕϜΑΔ, *σκεύαζω*. La forme grecque est l'image d'un verbe causal *skyavay* de la langue mère.

Maintenant la langue moderne a conservé ce verbe *siyu*, thème de l'infinitif *siyautana*, pour en faire une espèce de verbe auxiliaire. Il sert pour former le passif, comparable aux verbes या, جانا, dans les langues de l'Hindoustan et du Bengale, et au mot allemand *werden*, qui autrefois avait la même signification.

Le mot *drauga*, « mensonge, » vient du verbe *druź*, *duruź*, « mentir », infinitif thème *draukhtana*, persan *durukhtam*, en langue moderne دروغ, « mensonge. » La forme persane *drauga* correspond au *drôgha* द्रोघ des Vêdas, d'où le mot *drôghavâc*, expliqué par « menteur ». Le mot sanscrit *druh* (pour *drugh*, *drudh*), le germanique *draüen*, *trotzen*, ont d'abord la signification de « pécher. » Les Daroudj de la langue du Zendavesta, *drukhs* en zend, indiquent les esprits malins. La transition de l'idée de péché à celle de mensonge appartient aux Perses en particulier, car d'après Hérodote (I, 138), le mensonge était le

plus grand péché pour les Perses (*αἴσχιστον αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται*).

Vaçiya est, je crois, une forme de comparatif de *vahu*, bien que la transformation de *h* en *ç* ait quelque chose de singulier. Toutefois c'est le moderne بسى, « beaucoup. »

Dahyauvâ, duhyusuvâ sont les locatifs du singulier et du pluriel de *dahyu;* ce même thème donne le génitif *dahyunâm.* Le nominatif, l'accusatif sont formés d'un thème *dahyâu.* Il n'y a nulle raison d'écrire *dahyausuvâ.*

Ces formes sont les locatifs auxquels un *â* a été ajouté ; c'est de même avec *aniyâuvâ* pour *aniyâhuvâ*, sanscrit अन्यासु *anyâsu.* L'élision de l'*h* devant *i* et *u* surtout est une chose connue.

Mâdaiy est le locatif de *Mâda*, « la Médie ; » ce cas ressemble à l'hébreu מדי, forme qui a son pendant à cause de l'*i* final, dans le nom moderne ماى, cité souvent dans Firdousi à côté de مرغ, *Margus*, « la Margiane. »

Nous aurons encore à dire un mot sur la signification du mot *kâra*, d'abord « action, faiseur, » ensuite « peuple, armée, état ». La signification primitive seule est restée dans la langue moderne, où كار indique « action. »

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

اللب المعناوى من كتب الفتاوى. An analytical Digest of all the reported cases decided in the supreme Courts of Judicature in India, etc. by William H. Morley. 2 vol. gr. in-8°; CCCXXII et 738 pp. XVIII et 688 pp. London 1850.

En attendant qu'un savant plus versé que je ne le suis dans les matières qui font l'objet de cet immense travail, si important surtout pour l'Inde anglaise, puisse en faire l'objet d'une notice développée, je veux du moins le signaler tout de suite à l'attention des lecteurs du Journal asiatique, en indiquant les principaux points qui y sont traités.

Dans une introduction qui n'a pas moins de 317 pages, M. Morley passe tour à tour en revue toutes les questions qui ont rapport à la jurisprudence de l'Inde anglaise. Il parle d'abord des différentes cours de justice qui ont existé ou qui existent dans l'Inde, des *sudder* et *mofassil* « courts », des justices de paix, des appels à Sa Majesté en conseil; enfin, il traite des lois particulières à l'Inde, des lois hindoues, des lois musulmanes et même des lois des Portugais, des Arméniens et des Parsis établis dans l'Inde. Je n'essayerai pas d'analyser ces pages où les articles que je viens de citer sont traités de la manière la plus satisfaisante et la plus complète; mais je dois au moins expliquer ce qu'on entend par les « *sudder* et *mofassil* courts », expressions que j'ai employées sans les traduire et qu'on trouve souvent dans les ouvrages sur l'Inde.

Le mot *sudder*, ou plutôt *sadr* صدر, est un substantif arabe qui signifie proprement « poitrine ». Par suite, il signifie la première place dans une assemblée (la place centrale), et enfin il se prend dans l'Inde dans un sens adjectif et signifie premier, suprême, etc. De là, « *sudder* (*sadr*) court » signifie

la cour ou le tribunal suprême qui a son siége à la présidence, c'est-à-dire à la ville capitale d'une des trois grandes provinces de l'Inde anglaise, Calcutta, Madras et Bombay. Or, il y a deux tribunaux suprêmes : la haute cour de justice civile, *sudder dewanny adawlut* (*sadr diwânî adâlat* صدر ديوانى عدالت), qui sert de cour d'appel pour les causes civiles dont l'objet excède cinq cents roupies, et la cour suprême de justice criminelle, *sudder nizamut adawlut* (*sadr nizâmat adâlat* صدر نظامت عدالت), qui revise et confirme les jugements des cours secondaires de justice criminelle nommées *foujdary adawlut* (*faujdârî adâlat* فوجدارى عدالت), pour les cas soumis à une amende de plus de cent roupies.

Les mots *diwanî* ديوانى, *nizâmat* نظامت et *foujdârî* فوجدارى signifient proprement la même chose, c'est-à-dire « administration »; l'usage seul leur a donné, dans l'Inde, des nuances différentes d'acception.

Le président de la haute cour de justice civile se nomme *sudder ameen* (*sadr amîn* صدر امين), c'est-à-dire « fidéicommissaire de la cour suprême. » Le président de la cour criminelle se nomme *daroga adawlut* (*daroga adâlat* داروغه عدالت).

Quant au mot *mofassil*, et régulièrement *mufassal* مفصّل, c'est un adjectif ou plutôt un participe arabe signifiant *séparé*, mais qui se prend dans l'Inde substantivement, pour signifier *la campagne*, par opposition à *la ville*. De sorte que les « *mofassil* courts » sont les tribunaux de la campagne, c'est-à-dire des subdivisions d'un district, *zillah* (ضلع *zil'*). On nomme « *zillah* courts » les tribunaux de district qui jugent en dernier ressort les contestations dont l'objet n'excède pas cinq cents roupies.

Les juges des « *mofassil* courts » se nomment *ameen* (*amîn* امين), expression qui a été employée plus haut, et *moonsif* (*munsif* منصف), c'est-à-dire « arbitre ». Les juges européens sont assistés par des *cazis* قاضى, des *muftis* مفتى et des *pandits* پندت, qui donnent d'abord leur *fatwa* فتوى, ou « sen-

tence », conformément aux dispositions des lois hindoues ou musulmanes.

Le mot *adawlut* doit s'écrire en français *adâlat*, car c'est le substantif arabe عدالت, qui signifie « justice. » Dans l'Inde, ce mot se prend spécialement pour une cour d'assise. On nomme *nâzir* ناظر, ou « inspecteur », l'officier chargé de la procédure des affaires portées devant le jury.

Actuellement, on plaide dans l'Inde en langue vulgaire. C'est ainsi que, dans les provinces nord-ouest, on le fait en hindoustani, qui est la langue usitée dans cette partie de l'Inde, exclusivement à toute autre.

Après la savante et curieuse introduction dont nous avons parlé, vient le digeste ou l'analyse de tous les cas qui ont été l'objet d'un jugement dans les cours suprêmes de l'Inde, classés alphabétiquement d'après les matières auxquelles ils ont rapport. L'analyse de ces cas est présentée avec la plus grande lucidité et la plus grande précision. Elle occupe 625 pages de deux colonnes et offre environ quatre mille cas.

Le premier volume se termine par un glossaire explicatif des mots originaux employés dans le texte, d'une table des statuts et actes du gouvernement mentionnés dans le digeste et d'une autre des cas analysés, lesquels sont classés ici d'après les noms des parties.

Le second volume se compose d'un appendice comprenant les notes de sir Ed. Hyde East et de sir Erskine Perry sur différents cas mentionnés dans le premier volume, des mémoires sur la police de Bombay, enfin, les chartes qui établissent les cours suprêmes de magistrature dans l'Inde.

Le court exposé que je viens de faire du contenu des deux nouveaux volumes de M. Morley suffit, il me semble, pour donner une idée de l'abondance et de la valeur des matériaux qu'ils contiennent, et engager ceux que le sujet qui y est traité peut intéresser à le lire avec empressement.

G. T.

Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecæ palatinæ Vindobonensis. Pars II. Codices Hebraïci. Digesserunt Albertus Krafft et Simon Deutsch. Vindobonæ, typis Cæs. reg. aulæ et status typographiæ, 1847. (Avec un second titre en allemand.)

Die handschriftlichen hebraïschen Werke der K. K. Hofbibliothek zu Wien, beschrieben von Albrecht Krafft, und Simon Deutsch.

Un volume grand in-4° de VIII et 190 pages, plus trois feuillets non chiffrés de tables et d'errata, avec une planche. (En allemand.)

Quoique ce catalogue porte deux noms d'auteurs, cependant il est dû presque en entier à M. Simon Deutsch. Son collaborateur, M. Albert Krafft, qui n'avait pris qu'une part secondaire à la rédaction, fut emporté par une mort soudaine pendant l'impression de l'ouvrage. La préface, signée de M. Deutsch seul, contient une exposition de la méthode qu'il a suivie pour faire connaître, d'une manière tout à la fois complète et rapide, le contenu et la valeur des manuscrits qu'il était chargé de décrire. Chaque ouvrage a sa notice particulière, composée de deux parties parfaitement distinctes. Dans la première, M. Deutsch cite d'abord le titre hébreu, puis il l'explique et le fait suivre d'indications curieuses sur les éditions et les traductions du texte. Enfin, il rappelle le nom de l'auteur ou le détermine au moyen de savantes recherches. La deuxième partie de la notice, imprimée en caractères plus fins que la première, offre une description matérielle et détaillée du volume. Chaque manuscrit devient donc l'objet d'une double appréciation; la première, littéraire; l'autre, purement bibliographique. M. Deutsch a poussé le soin jusqu'à s'assurer de la valeur littéraire des manuscrits; et, si l'ouvrage a été publié, il indique quelquefois des variantes et des corrections que l'on devrait introduire dans le texte. Ce catalogue, résultat d'études sérieuses, répond à toutes les exigences de la critique et de la bibliographie. Il contient cent quatre-vingt-quinze articles partagés en vingt-

quatre sections. Les dix premières comprennent les textes de l'Écriture, les paraphrases chaldaïques, les commentaires, les ouvrages relatifs à la loi orale, la liturgie, etc. Les sections 11, 12 et 13 sont consacrées à la philosophie religieuse, à la morale et à la cabale. Les 14, 15 et 16 contiennent les ouvrages de grammaire, de lexicographie et de belles-lettres. Les divisions suivantes sont réservées aux philosophes qui ont suivi le système d'Aristote, celui de Platon, etc. La section 21 est réservée tout entière à la médecine. Cette branche est assez riche, relativement aux autres, comme on doit s'y attendre. En effet, pendant toute la durée du moyen âge, et jusque dans les temps modernes, les juifs, exclus d'un grand nombre de professions libérales, se livraient avec ardeur à l'étude de la médecine, qui ne leur était point interdite. Les sections 22 et 23 contiennent les ouvrages relatifs à l'astronomie et à l'astrologie. On y remarque quelques traités rédigés en castillan et en portugais, mais écrits en caractères hébreux. Enfin, la vingt-quatrième section se compose des pièces calligraphiques, peu intéressantes pour le fond.

Ce catalogue offre des spécimens de plusieurs fontes de l'Imprimerie impériale de Vienne. Les différents corps de caractères latins ne laissent guère à désirer, et l'on peut dire, en général, qu'ils sont fort beaux. On doit porter le même jugement des caractères hébreux carrés. Le rabbinique et l'arabe sembleront peut-être un peu grêles et fatigants pour l'œil.

M. Deutsch a rétabli avec sagacité plusieurs noms propres d'hommes et de lieux altérés par les copistes ou devenus presque méconnaissables sous la transcription hébraïque. Il est cependant une de ces restitutions pour laquelle nous ne partageons pas l'opinion du savant éditeur. A la page 119 de son livre, M. Deutsch cite les transcriptions suivantes, qui se lisent à la suite du nom de R. Schlomo ben-Meschullam : פיהרה, פיערו, די אפיירה, די פיאירה, דאפירה. Il suppose qu'on doit y reconnaître un endroit du nord de l'Espagne. Cette conjecture semble peu probable, car on ne voit

dans cette partie de la Péninsule aucun lieu dont le nom se rapproche de ces transcriptions, et qui ait été le centre d'une population juive. Cette dernière considération nous empêche de penser à la petite ville de Feria, dans l'Estramadure espagnole, évêché de Badajoz. D'ailleurs, il est impossible de méconnaître dans ces transcriptions le nom *da Feira,* bourg de l'arrondissement *da Guarda,* province de la *Beira,* en Portugal. Il y avait dans ce canton, avant l'édit de bannissement proclamé en 1497, par le roi Don Manoel, un grand nombre de familles juives. Quelques transcriptions hébraïques représentent évidemment le castillan *Feria;* il n'y a là aucune difficulté. Les juifs portugais étaient dans l'usage, lorsqu'ils passaient en Espagne, de modifier leurs noms et d'adopter la forme castillane. C'est ainsi que le célèbre Abraham Cohen Ferreira est devenu Abraham Cohen Herrera, comme j'ai déjà eu occasion de l'observer quelque part.

On voit avec peine, en lisant le catalogue de MM. Deutsch et Krafft, que la collection de manuscrits hébreux de la Bibliothèque impériale et royale de Vienne n'est ni aussi considérable, ni aussi précieuse qu'on pourrait le supposer, d'après les richesses que possède cet établissement dans plusieurs autres branches de littérature.

Louis Dubeux.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 JANVIER 1851.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

On lit une lettre de la Société biblique de Norwége, qui annonce l'envoi d'un Nouveau Testament lapon.

M. Bargès lit une partie du Journal de son voyage en Afrique.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Essai sur les monnaies des rois arméniens de la dynastie de Roupène,* par Victor LANGLOIS. Paris, 1850. (Extrait de la *Revue archéologique.*)

Par l'auteur. *Observations sur la communication supposée entre le Niger et le Nil,* par M. Ch. BEKE. Londres, 1850, in-8°.

Par l'auteur. *Récit de la première Croisade, extrait de la Chronique de Mathieu d'Édesse,* par M. E. DULAURIER. Paris, 1850, in-4°.

Par l'auteur. *Nous devons aux Arabes le papier, la boussole et la poudre à canon,* par M. VIARDOT. (Extrait de la Liberté de penser.) Paris, 1851, in-8°.

Par l'auteur. *Programme d'un ouvrage intitulé : Documents numismatiques pour servir à l'histoire des Arabes d'Espagne,* par M. DE LONGPÉRIER.

Par l'auteur. *Études sur le droit civil des Hindous*, par M. Gibelin. 2 vol. in-8°. Pondichéry, 1846 et 1847.

Par l'auteur. *Études sur les inscriptions assyriennes de Persépolis, Hamadan, Van et Khorsabad*, par Philoxène Lussato. Padoue, 1850, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. Vol. IV, cah. 4. Leipzig, in-8°, 1850.

Par l'auteur. *Grammatik for Zulu-Sproget*, par Holmboe. In-8°. Christiania, 1850.

Par l'auteur. *An enquiry into M. A. Abbadie's journey to Kaffa*, by Charles Beke. Londres, 1850, in-8°.

Par le même. *On the Korarima or Cardamom of Abessinia*. (Extrait du Journal de pharmacie.)

Par le même. *On the origin of the Gallas*. Londres, 1850, in-8°. (Extrait du Rapport de l'association britannique.)

Par le même. *Remarks on the Mats'hafa Tomar, an ethiopic manuscript in the library of Tubingen*. Londres, 1850, in-8°.

Par le même. *On the Geographical distribution of the languages of Abessinia*. Édinbourg, 1849, in-8°.

Par le même. *On the sources of the Nile*. Londres, 1849, in-8°.

Par le même. *A letter to M. Daussy*. Londres, 1849, in-8°.

Par la Société biblique de Norwége. *Un Nouveau Testament en lapon*. Christiania, 1850, in-8°.

Par l'auteur. *Analytical digest of cases on appeal from India*, by Morley. Vol. I, introduction, et vol. II, appendice. Londres, 1850, grand in-8°.

Par l'éditeur. Plusieurs numéros du *Journal of the indian Archipelago and Eastern India*. Singapore, in-8°.

Par l'auteur. *Memoire on the Cave-temples and monasteries of Western India*, par John Wilson. Bombai, 1850, in-8°. (Extrait du Journal de la Société asiatique de Bombai.)

Par l'auteur. *Reasons for returning the gold medal of the geographical Society of Paris*, by Charles Beke. Londres, 1851, in-8°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1851.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Giraud, Ministre de l'instruction publique, qui annonce à la Société qu'il renouvelle, pour l'année 1851, la souscription de son ministère au *Journal asiatique.*

M. le Ministre de la guerre écrit pour annoncer l'envoi d'un Rapport sur l'Algérie.

M. Brosset écrit pour remercier la Société de sa nomination comme membre étranger de la Société asiatique.

L'Institution de Smithson, à Washington, demande l'échange des ouvrages qu'elle publie, avec les ouvrages de la Société. Renvoyé au rapport de la commission des fonds.

M. Bazin lit des détails sur les anthropophages en Chine.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministre de la guerre. *Rapport du Ministre de la guerre sur le gouvernement et l'administration des tribus arabes de l'Algérie.* Paris, 1850, in-8°.

Par l'auteur. *A short life of the apostel Paul, in sanscrit verses.* Calcutta, 1850, in-8°.

Par l'auteur. *Persian chess in vindication of the persian origin of the game against the claims of the Hindus,* by N. Bland. London, 1850, in-8°.

Par la Société. *Transactions of the Bombay geographical Society,* vol. IX. Bombay, 1850, in-8°.

Par l'Institution de Smithson. *Smithsonian contributions to knowledge.* Washington, 1848, in-4°, vol. I.

Par la même. *Reports of the Smithsonian Institution.* Washington, 1849, in-8°.

Par l'auteur. *Examen du Salon de 1849,* par Galimard. Paris, 1850, in-8°.

Nous trouvons dans une lettre de M. Ariel, en date du 10 janvier 1851, la liste suivante d'ouvrages publiés dans l'Inde pendant le cours de l'année 1850.

	PRIX.
Kâdambarî	5 roupies.
Râdjanîti	2
Kirâtârdjunîya	8
Mâghakâvya	12
Bhattikâvya	10
Vivâdatchintâmaṇi	4
Lilâvatî	3
Bîdjagaṇita	2 1/2
Smṛitisârasangraha.	
Vêdântasara	2 1/2
Vêdântaparibhâcha	2
Yôgavasichṭasâra	4
Çârîrakabhâchya	10
Dix Upanichads	25
Pañtchadaçî, texte et commentaire sanscrit, avec paraphrase en bengali	20
Anumânakhaṇḍa	5
Çabdaçaktiprakâçikâ	2 1/2
Vyutpattivâda	2 1/2
Sânkhyatattvakâumudî	1
Kusumândjali	2
Bauddhâdhikâra	2
Siddhântamuktâvali	2
Khaṇḍanakhaṇḍakhâdya	0 1/8
Daçakumâra tcharita, réimpression avec introduction.	

Il a paru dans la *Bibliotheca indica:*

Vrihadâraṇyaka, le complément avec la traduction, édit. Roer	13
Tchhândôgya upanichad, les six premiers fascicules, édit. Roer.	
Tâittirîya upanichad, édit. Roer	1

PRIX.

Lalita vistara, commencé par Râdjendralâl Mitra.

Iça, Kêna, Katha, Praçna, Muṇḍa et Manduka upanichads, édit. Roer [1]. . . . . 1 roupie.

Un journal annonce la publication d'un volume intitulé : *Selections from the vernauclar Boodhist of literature of Barmah, by Cap.* Latter, *in the native character*.

On parle aussi d'une association pour la traduction complète des Purâṇas.

A Pondichéry, la huitième et dernière livraison du Dictionnaire latin-français-tamil est annoncée. Les missionnaires ont publié d'excellentes leçons élémentaires de tamil.

A Madras, le Brâhmane Hayagrêva Çâstri a publié, à son imprimerie du Vivêkadarça, les ouvrages suivants :

Bhâgavata purâṇa, avec commentaire en caractères télougous. 30

Râmâyaṇa, en caractères granthas. 14

Amarakôcha mûlam, caractères granthas . . . 1

Mâgham, les cinq premiers chants, caractères télougous. 2 1/2

NOUVELLES LITTÉRAIRES.

On vient de recevoir en Angleterre le premier volume d'un ouvrage hindoustani imprimé à Calcutta en 1848 et intitulé : *An account geographical, historical and statistical of the Chinese empire*, by James Corcoran.

On a aussi reçu l'ouvrage intitulé : كرنامهٔ حيدرى, *His-*

[1] Au moment de mettre sous presse, nous apprenons par une lettre de M. Mueller (*Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Gesellschaft*, 1851, p. 93) que presque tous ces ouvrages sont déjà arrivés à Londres.

tory of Haider Alî khan Bahadur, father of Tippoo sultan, a sketch of whose life is appended, by Gulam Muhammed son of the late Tippoo sultân.

L'auteur, après avoir d'abord publié cet ouvrage en persan en 1846, l'a publié de nouveau en 1849, reproduit en hindoustani, pour le rendre accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

Le Dr Sprenger, de Calcutta, a publié la petite encyclopédie des sciences musulmanes, intitulée : ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد, ouvrage sur lequel on peut consulter la Bibliographie de Hajjî Khalfa, t. I, p. 251 de l'édit. de Fluegel.

Le même savant a commencé la publication d'une Vie de Mahomet, en anglais, d'après les sources originales : Tabari, Wâquidî, le عيون الاثر (voy. Hajjî Khalfâ, t. IV, p. 285), etc.

Hâfiz Ahmad Alî a récemment mis au jour, à Dehli, une belle édition lithographiée du célèbre docteur musulman Tarmazi, avec des notes. Il s'occupe en ce moment d'éditer Bokkârî, et il a l'intention de publier ensuite Moslim, deux autres docteurs musulmans également célèbres.

On vient de publier, à Lakhnau, capitale du royaume d'Aoude, une édition du *Gulistan*, qu'on dit faite d'après le manuscrit original de Saadî lui-même.

Le révérend Samuel Lee a publié, à Londres, le Psautier et le Nouveau Testament, nouvellement traduits par lui en arabe, de l'original hébreu et grec, avec l'aide d'un Syrien fort instruit nommé Fares Schidiak, actuellement à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1851.

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

§ 2. PIÈCES DE THÉÂTRE.

13e PIÈCE.

東堂老 *Tong-thang-lao* [1],

Ou l'Enfant prodigue, drame composé par Thsin-kièn-fou.

Voici le titre que je transcris dans son entier. 東堂老勸破家子弟 « Le vieillard de la salle de l'Est fait des remontrances à un jeune homme de famille qui dissipe tout son bien. » Cette pièce est infiniment supérieure à *L'Enfant prodigue* de Voltaire. Il y a deux rôles principaux, celui de

[1] Littéral. « Le vieillard de la salle de l'Est, » surnom donné à Li-meou-king.

Yang-tcheou-nou ou de l'enfant prodigue, et celui de Li-meou-king ou du tuteur. Dans le tableau qu'il trace des folies et des prodigalités du fils, l'auteur a su intéresser par la variété des situations et des épreuves. Quant au rôle du tuteur, c'est l'un des plus remarquables et des plus parfaits qu'il y ait au théâtre.

L'enfant prodigue de Kièn-fou a 95 pages; il faudrait les traduire, sans en excepter une seule.

14ᵉ PIÈCE.

燕青博魚 *Yen-thsing-po-yu*,

Ou Yèn-thsing vendant du poisson, drame composé par Li-wên-veï.

C'est un épisode du *Choui-hou-tchouen* « histoire des rives du fleuve, » que Wên-veï a traduit sur la scène. Le rôle de Song-kiang y est très-noble et parfaitement soutenu.

15ᵉ PIÈCE.

瀟湘雨 *Siao-siang-yu* [1],

Ou le Naufrage de T'chang-thien-khiŏ, drame composé par Yang-hien-tchi.

Il s'agit dans ce drame, plein d'agrément et d'in-

[1] Littéral. « La pluie sur les bords du Siao-siang. »

térêt, des malheurs d'une jeune fille et de son mariage avec un lettré qui devient infidèle. L'auteur du *Pi-pa-ki* « histoire du luth » en a tiré quelques situations.

16e PIÈCE.

曲江池 *Khiŏ-kiang-t'chi,*

Ou le Fleuve au cours sinueux, comédie composée par Chĕ-kiun-p'ao.

Cette comédie, entremêlée d'ariettes comme tous les drames chinois, a pour sujet les amours de Tching-Youên-ho. Une jeune courtisane, Li-ngo-siên, y est présentée par l'auteur sous un aspect si favorable, et joue un si excellent rôle, que tout l'intérêt est pour elle.

17e PIÈCE.

楚昭公 *Thsou-tchao-kong,*

Ou Tchao-kong, prince de Thsou, drame historique, composé par Tching-thing-yŏ.

Tchao-kong, prince de Thsou, qui fit à Confucius un accueil si favorable et si obligeant, est le principal personnage du drame. Ce qui donne à cette pièce un caractère tout particulier, c'est qu'on trouve dans le dialogue une foule de locutions tirées des quatre livres classiques. Sous ce rapport, on

peut la mettre en parallèle avec la 38e pièce [1], dont l'histoire des Tcheou a également fourni le sujet.

18e PIÈCE.

來生債 *Laï-seng-tchâï*,

Ou la Dette (payable dans) la vie à venir, comédie bouddhique sans nom d'auteur.

La Dette payable dans la vie à venir est peut-être la meilleure pièce bouddhique du répertoire des Youên et de toutes les comédies de caractère, c'est aussi la plus parfaite. Il est à regretter que le bouddhisme y soit mêlé comme toujours avec la mythologie chinoise, qu'on y trouve des événements surnaturels et des aventures par trop extraordinaires; que les dieux interviennent à chaque moment dans le premier, le troisième et le quatrième acte, et que les animaux parlent dans le second. Mais s'il n'y a pas de merveilleux dans *Le Libertin* (pièce 49), il y en a beaucoup dans *Le Fanatique* (pièce 96); il y en a même dans *L'Avare* (pièce 91). Généralement, quand il s'agit d'un drame bouddhique ou tao-sse, on doit s'attendre à rencontrer du merveilleux.

De telles comédies, quelque différentes qu'elles fussent alors de ce qu'elles sont très-probablement aujourd'hui, nous offrent néanmoins un précieux témoignage du génie des auteurs et des sentiments intimes du peuple. Dans la pièce intitulée *Laï-*

[1] Ou-yong jouant de la flûte.

seng-tchaï, ou « la Dette payable dans la vie à venir, » l'auteur s'attache à développer un caractère particulier, et quel caractère encore! celui du bouddhiste. Quoi de plus sérieux et de plus ridicule à la fois! Si les drames bouddhiques offrent des scènes qui nous touchent et nous attendrissent, c'est que le bouddhisme, malgré ses extravagances, a son côté aimable et raisonnable; mais, comme il est permis de rire des faiblesses de l'humanité, une telle religion devait surtout fournir à la scène chinoise des mœurs, des actions, des situations très-comiques et très-amusantes.

Quand une règle est bonne, on la trouve partout. Il faut, comme on l'a observé, que le misanthrope soit amoureux d'une coquette, et l'avare d'une fille dans l'indigence. C'est là un contraste indispensable. L'auteur du *Laï-seng-tchaï* a placé le personnage principal, ou le bouddhiste, dans une situation parfaitement opposée à son caractère; il en a fait un financier, mais un financier converti, et le bouddhiste doit mépriser, haïr même l'argent autant que les honneurs. Tous les personnages de la pièce, à l'exception des personnages mythologiques, qui ne comptent pas, c'est-à-dire la femme, le fils, la fille, le commis, le meunier, les débiteurs, le cheval et l'âne du Bouddhiste, sont subordonnés au personnage principal; autre règle encore qui convient aux comédies de caractère, et que l'auteur anonyme a rigoureusement suivie.

Le seigneur Long (c'est le nom du Bouddhiste)

est un homme estimable au fond, mais d'une sotte crédulité. Sa dévotion est fervente, très-fervente, quelquefois superstitieuse. Exact, sévère, inébranlable dans les devoirs qui se rapportent à son culte, il manque de prévoyance, d'affection même, comme époux et comme père. Quand il se trouve au milieu de sa famille, il paraît affranchi de toutes les émotions qui lui étaient auparavant si chères. Indifférent au monde qui s'amuse, qui s'agite et dont il ne partage ni les plaisirs ni les agitations, il n'est pas indifférent au monde qui travaille et qui souffre. Tel est le caractère du Bouddhiste. La pièce tout entière est un tableau et chaque scène est une peinture. Cette comédie nous offre la représentation de ce qu'il y a de plus touchant, de plus ridicule, de plus blâmable et de plus bizarre : de plus touchant, dans la scène où le Bouddhiste, ému de compassion, remet à un jeune bachelier malade tout l'argent que celui-ci lui devait, puis encore dans celle où le dieu du bonheur (Tseng-fo-chin) fait une visite au seigneur Long et lui promet les récompenses de la vertu; de plus ridicule, dans la scène où le cheval et l'âne du Bouddhiste se livrent à une conversation sérieuse et plaignent amèrement le sort des pauvres gens qui meurent insolvables, « car alors, dit le cheval, il faut *payer sa dette dans la vie à venir;* voilà pourquoi je porte le seigneur Long, mon ancien créancier »; de plus blâmable, dans la scène où le Bouddhiste, sacrifiant le bonheur de sa femme, de son fils et de sa fille, qu'il réduit à une misère

extrême, brûle tous ses titres de créance, tous ses contrats, tous ses billets; ou bien dans celle où, monté sur une barque, il fait jeter dans la mer trois coffres immenses, dont le premier est rempli d'or, le second d'argent, et le troisième de perles et de pierres précieuses; de plus bizarre enfin, dans la scène où la fille du Bouddhiste réforme les mœurs d'un religieux qui cherchait à la séduire et foulait aux pieds tous ses devoirs.

Mais, chose plus singulière que tout cela, on retrouve dans cette comédie la fable du Savetier et du Financier; ce n'est ni un simple apologue, ni un apologue encadré dans une scène, ni une scène épisodique; c'est une partie du drame qui offre la moralité de la fable avec les circonstances du récit. Seulement, au lieu du savetier, nous avons un meunier, simple, naïf, qui chante du matin jusqu'au soir, comme le savetier de Lafontaine. Au surplus, laissons-le parler.

LE FINANCIER (à son commis).

La nuit commence à tomber. (Au commis) Hing-tsien[1], suivez-moi; allons brûler des parfums devant les bâtiments.

LE COMMIS.

A vos ordres.

LE FINANCIER.

Commençons par le magasin d'huile. Donnez-

[1] 行錢。C'est le nom qu'on donne, dans les pièces de théâtre, aux commis des financiers et des prêteurs sur gages.

moi la cassolette. (Il brûle une baguette d'encens et adore Bouddha.) Nan-wou ! O-mi-to-fŏ ! Plaçons-nous maintenant devant le grenier à farine. Où est la cassolette?

LE COMMIS.

La voici.

LE FINANCIER (brûlant des parfums).

Nan-wou ! O-mi-to-fŏ ! Ouvrez la porte du moulin?

LE MEUNIER.

(Il travaille en chantant.)

Ah, mon buffle, si tu ne marches pas, prends garde à l'aiguillon.

LE FINANCIER (au commis).

Quel est donc cet homme qui chante continuellement? C'est merveille de l'entendre. Hing-tsièn, il faut prendre part à la joie des autres. Appelez cet homme, je veux l'interroger.

LE COMMIS (au meunier).

Holà ! Lo-ho [1], sortez-donc; on vous demande.

LE MEUNIER (sortant et apercevant le financier).

Père, que voulez-vous?

LE FINANCIER.

Mon enfant, vous chantiez tout à l'heure; vous êtes heureux. D'où vient donc cette joie intérieure que vous ressentez? Parlez, cela m'intéresse.

[1] 羅和。 Sobriquet donné aux meuniers.

LE MEUNIER.

Oh, de la joie! Qui est-ce qui peut me donner de la joie? J'ai bien de la peine, au contraire. Voyez plutôt; je gagne deux condorins (fen) par jour; c'est le salaire que vous m'accordez. Or, pour gagner deux condorins, il faut que je me lève avec le jour; que je commence par mesurer mon froment; quand j'ai mesuré mon froment, il faut que je le passe au crible; quand je l'ai passé au crible, il faut que je le lave; quand je l'ai lavé, il faut que je le fasse sécher au soleil. Quand mon froment est sec, il faut que je le moule; quand je l'ai moulu, il faut que je blute, que je blute. Maintenant, entendez bien, comme je travaille à la tâche (kong-tching), j'ai toujours peur de m'endormir et de perdre mon salaire. Voilà pourquoi je chante du matin au soir.

LE FINANCIER.

Ah! je ne savais pas cela. Mon enfant, je ne vous demande plus qu'une chose. Quelle machine avez-vous donc attachée à votre cou? A quoi servent les deux bâtons que vous avez devant les yeux?

LE MEUNIER.

Écoutez : dans la journée, je travaille, je remplis ma tâche; mais, quand le soir vient, comme à présent, j'ai toujours peur de faire des signes de tête et de m'endormir. Cette machine-là me préserve du sommeil, car elle me creverait les yeux,

si par malheur je laissais tomber ma tête. Oh, père, j'ai bien de la peine, allez, j'ai bien de la peine.

LE FINANCIER.

Quelle pitié! Lo-ho, à partir d'aujourd'hui, grenier à farine, bluterie, moulin, je veux qu'on ferme tout.

LE MEUNIER.

Comment? Qu'on ferme le moulin! Miséricorde! Moi, Lo-ho, je ne suis propre qu'à moudre le froment. Quand j'aurai quitté votre maison, que deviendrai-je? Ah! Lo-ho, il faudra mourir de froid ou périr de famine.

LE FINANCIER (ému de compassion).

Une idée me vient. (Au commis.) Hing-tsièn, remettez-moi de l'argent. (Montrant l'argent au meunier.) Mon enfant, connaissez-vous cela?

LE MEUNIER (prenant l'argent).

Non, comment cela s'appelle-t-il?

LE FINANCIER.

Cela s'appelle de l'argent.

LE MEUNIER.

Ah, c'est de l'argent. Je n'en ai jamais vu. Père, à quoi est-ce bon?

LE FINANCIER.

A tout. D'abord, si l'on veut manger, si l'on veut s'habiller.....

LE MEUNIER (mordant son argent).

Bon à manger?... Ah, cela m'a cassé une dent.

LE FINANCIER.

Mon enfant, vous ne comprenez pas. C'est de l'argent que l'on coupe et que l'on pèse, pour acheter, selon le besoin, ou des vivres ou des habits. Emportez-le, je vous le donne. Avec cet argent, vous pourrez dans la journée exercer un petit commerce, vendre de petites marchandises; et, quand la nuit viendra, vous dormirez d'un sommeil tranquille.

LE MEUNIER.

Quel bonheur de faire un long somme! Quel contentement pour Lo-ho! Père, vous avez l'âme généreuse, l'âme trop généreuse.

LE FINANCIER.

Mon enfant, vous avez bluté pour moi pendant trois ans; vous méritez une récompense.

LE MEUNIER.

Père, il faut pourtant que je m'accuse de quelque chose, car j'ai quelque chose sur la conscience. Il n'y a pas longtemps, c'était hier, j'ai commis un larcin à votre préjudice. Oui, j'ai dérobé dans le moulin deux mesures (ching) de froment. Puis, étant allé sur la place du marché, dans la grande rue, j'ai fait tirer mon horoscope. Le devin m'a prédit qu'aujourd'hui même, pas plus tard, il me sur-

viendrait une circonstance extraordinaire et favorable; que tout à coup, et sans y penser le moins du monde, je deviendrais riche, oui très-riche. Au fond, devais-je m'attendre à ce qui m'arrive. Oh, père, ce devin est un homme bien habile.

LE FINANCIER.

Habile ou non, gardez votre argent. Mon ami, achetez ce qui vous est nécessaire. (Il se retire avec son commis.)

LE MEUNIER (seul).

Retournons à la maison. Le bon maître! Il m'a donné de l'argent. De l'argent! Mais est-ce bien de l'argent? (Il s'arrête et regarde son argent.) Qui est-ce qui a vu de l'argent? (Il se remet en marche.) Oh, oui, c'est de l'argent; je réponds que c'est de l'argent. Tout en parlant, me voici arrivé. Entrons dans notre chambre. (Il entre dans sa chambre.) Lo-ho, mon ami, il faut de la prudence; la prudence est une vertu. Fermons la porte au verrou et regardons encore notre argent. (Il regarde son argent.) Oh, c'est bien de l'argent. A propos, il s'agit d'une place maintenant; où trouverai-je une bonne place? Où, dans mon lit? Il n'y a pas moyen. Ah! dans ma ceinture. (Il met son argent dans sa ceinture.) Elle est trop lâche; serrons-la davantage par précaution. Qui pourra savoir qu'il y a de l'argent dans ma ceinture? Oh, j'entends un coup de tambour; on vient de battre la première veille. Mon maître m'a dit que je pourrais dormir à mon aise;

dormons. (Il se couche, ronfle et parle en rêvant.) Nous sommes dans la grande rue; il y a place pour tout le monde... La grande rue est pour tout le monde... Voyons; puisque je marche de ce côté, il me semble que vous pourriez marcher d'un autre côté... Quelle nécessité de se presser les uns contre les autres?... Ah! mon épaule... Ah! mes pauvres côtes... J'ai une partie du corps toute froissée... Mais qu'est-ce donc que vous tâtez comme cela?... Pourquoi fouillez-vous dans ma ceinture?... Voudriez-vous par hasard prendre mon argent? — Où allez-vous avec cet argent? A qui appartient cet argent? — Il est à moi. C'est Long, mon maître, qui me l'a donné. Vite, rendez-moi mon argent? Au voleur! au voleur! (Il veut poursuivre le voleur et tombe par terre.) Ah! c'était un rêve! N'importe; regardons notre argent. (Il regarde son argent.) Je l'avais caché dans ma ceinture et j'ai rêvé qu'un voleur cherchait à m'en dépouiller. Où pourrais-je le serrer maintenant? (Il regarde partout.) Dans le foyer... Je vais faire un trou dans la cendre. Ce que c'est que la pauvreté! Voilà une cheminée où, de mémoire d'homme, on n'a pas allumé de feu... Recouvrons notre argent avec un peu de cendre; là, très-bien. Comment pourrait-on deviner qu'il y a de l'argent dans le foyer?... Un, deux. Quoi, déjà la deuxième veille! Mon maître m'a dit que je dormirais tranquillement; tâchons donc de dormir. (Il s'endort.) Quel vent! Il n'y a pas moyen d'allumer une lanterne... Je puis parler tout haut,

sans que l'on m'entende. — Où allez-vous avec votre allumette à la main?... Il ne l'éteindra pas... Ciel! Il la jette sur la paille qui est devant le treillis de la porte... Le feu prend; la flamme s'élève... Oh, comme elle monte dans l'air... La voilà maintenant qui retombe sur les toits... Le bâtiment croûle; l'incendie gagne la maison voisine... Tout le monde accourt... On fait la chaîne... Ils ne parviendront jamais à éteindre le feu... Ah! ah! Quels cris tumultueux! (Il se réveille et tombe par terre.) Oh! ce n'était qu'un rêve!... Regardons notre argent. (Il regarde son argent.) Je l'avais caché dans l'âtre de la cheminée et j'ai rêvé que le feu prenait à la maison... Voyons donc; il faut nécessairement que je trouve une bonne place... Où? où? ... Dans la fontaine. (Il jette son argent dans la fontaine.) Po! Pong!... Mettons le couvercle de jonc... A présent, qu'il y ait des voleurs ou qu'il n'y en ait pas, c'est le moindre de mes soucis. Quand les voleurs viendraient, comment sauraient-ils qu'il y a de l'argent dans la fontaine? On vient de battre le tambour; c'est la troisième veille. Long, mon maître, m'avait pourtant dit que je dormirais d'un profond sommeil. Voyons, tâchons de dormir. (Il s'endort et parle en rêvant.) Nous aurons de l'orage; le ciel se noircit... Couvrez les saumures?... Rentrez le blé sec dans le grenier?... A l'est, au midi, les nuages vont crever... Oh, comme la pluie tombe! Comme elle tombe, comme elle tombe!... Voilà des torrents qui se forment dans les montagnes...

C'est une inondation... Elle va submerger tout le pays... L'eau monte, l'eau monte... Les chiens se sauvent à la nage... Kouan-yn nage... Les sandales nagent... Les grenouilles nagent. (Il se réveille et tombe par terre.) Ah! C'était un rêve... Regardons néanmoins notre argent. (Il retire son argent de la fontaine.) Le voilà! le voilà!... Je l'avais mis dans la fontaine et j'ai rêvé qu'une inondation ravageait le pays... Où pourrais-je donc trouver une bonne place?... Ah, sous le seuil de la porte. (Il sourit.) Pour le coup, il sera bien là; malheureusement, je m'en suis avisé trop tard... Un, deux, trois, quatre... Déjà la quatrième veille! ...Voyons donc, à la fin, si je dormirai, comme dit mon maître, d'un sommeil paisible. (Il s'endort et parle en rêvant.) Les voilà! les voilà!... Comme ils sont nombreux!... Ils apportent des pioches... Qu'avez-vous besoin de vos outils? Il n'y a dans la maison ni étage à élever, ni mur à démolir... Pourquoi creusez-vous sous le seuil de la porte?... J'ai beau parler, ils n'entendent pas... Ils vont enlever la pierre qui est au bas de l'ouverture; ils trouveront mon argent... Les brigands! les brigands! ...Oui, j'en vois un qui tient un poignard... Celui-ci lève son cimeterre; c'est pour couper ma tête, prendre mon argent après. Au secours! au secours! (Il se réveille et tombe par terre.) Ah, c'était un rêve!... J'entends le tambour. (On bat la cinquième veille; le coq chante.) Il fait jour et je n'ai pas dormi de la nuit... Lo-ho, mon ami, réfléchissons un

peu... J'ai caché mon argent dans la fontaine et j'ai rêvé qu'une grande inondation avait submergé tout le pays; je l'avais serré dans ma ceinture et j'ai rêvé qu'un passant s'approchait de moi pour le dérober; je l'ai mis dans l'âtre de la cheminée; j'ai rêvé que le feu prenait à la maison; enfin, je l'ai enterré sous le seuil de la porte et j'ai encore rêvé qu'un brigand, armé d'un cimeterre, s'apprêtait à me couper la tête. Oh! que cet argent-là m'a fait de mal! Quand je songe que le seigneur Long, mon maître, a des coffres remplis d'argent et qu'il s'en trouve bien, lui! il en a par centaines, par milliers; et, avec tout cela, il dort absolument comme s'il n'avait rien. Pourquoi? — La raison, c'est la destinée! Oui, c'est la destinée du seigneur Long d'avoir de l'argent, beaucoup d'argent; comme c'est la destinée de Lo-ho de cribler le froment, de laver le froment, de moudre le froment, de bluter, toujours de bluter. Allons, allons, prenons cet argent et rendons-le au seigneur Long.

19e PIÈCE.

薛 仁 貴 *Sié-jîn-koueï*,

Drame historique, composé par la courtisane Tchang-koüe-pin.

Sié-jîn-koueï, pacificateur de la Corée sous les Thang, après plusieurs années d'une guerre malheureuse, est un personnage éminemment histo-

rique. Fils d'un cultivateur de Long-men, dans l'arrondissement de Kiang-tcheou, il devint gouverneur général des royaumes de Kiu-tseu, de Yu-thièn (Khotan), de Yen-tchi et de Sou-lé (Khachgar). On trouve sur Sié-jîn-koueï quelques pages intéressantes dans l'Histoire générale de la Chine; mais il n'y est pas fait mention du trait particulier qui a fourni à la courtisane Tchang-koüe-pin le sujet de ce drame.

Le prologue nous introduit dans la ferme de Long-men, où habite un honnête cultivateur appelé Sié, avec sa femme, dont le nom de famille est Li. Sié n'a qu'un fils, c'est Sié-jîn-koueï, et une bru, Li-chi. Son fils, comme Sse-tsin, dans le Chouï-hou-tchouen, est un jeune homme qui n'a jamais voulu se livrer aux paisibles travaux de l'agriculture; il n'aime qu'à faire des armes, à tirer de l'arc et à lire les grands traités de l'art militaire, tels que le *San-liŏ*[1] et le *Lŏu-thao*[2]. Or, un jour qu'il s'exerçait à lancer des flèches sur les rives du Yang-tseu-kiang, il apprend que, dans l'arrondissement de Kiang-tcheou, on vient de publier un décret de l'empereur (Kao-tsong), qui appelle aux armes un corps de volontaires[3]. C'était le temps où l'indépendance de la Chine était menacée par les Coréens. Tout à coup, il conçoit le projet de s'enrôler comme vo-

[1] 三略。

[2] 六韜。

[3] 義軍。

lontaire[1] et retourne à la maison pour solliciter le consentement de son père et de sa mère. Le père se montre d'abord fort opposé à ce projet; il a un secret pressentiment de la misère qui lui est réservée. « Nous sommes dans le déclin de l'âge, ta mère et moi. S'il t'arrive quelque malheur, à qui veux-tu que nous nous adressions pour avoir des secours? » Mais Sié-jîn-kouei s'arme d'un argument irrésistible; il invoque l'autorité de Confucius, cite le Hiao-king, et obtient enfin l'agrément de ses parents. Il part pour l'armée; son épouse, Lieou-chi, l'accompagne jusqu'aux portes du village. Ce prologue vaut mieux que le drame; la marche en est rapide, le dialogue naïf et touchant. La droiture et la probité du père, la confiance de la mère, le courage et le patriotisme du fils, le dévouement de la bru, qui n'objecte aucune raison et ne parle que de ses devoirs, tout est peint avec autant de chaleur que de vérité.

Au premier acte, la scène est dans le palais du roi de Corée. Le caractère altier, jaloux et entreprenant de Kao-tsang est parfaitement conservé dans cette scène. A la nouvelle que l'empereur Taï-tsong des Thang venait d'expirer, après vingt-trois années de règne, et que le prince héritier allait prendre possession du trône, il appelle Ko-sou-wen[2], com-

[1] 投義軍。

[2] Il ne faut pas confondre ce personnage de théâtre avec Ko-sou-wen, dont il est parlé dans l'Histoire générale de la Chine.

mandant en chef de l'armée coréenne et lui adresse ces paroles : « Général, depuis le jour où Khi-tseu fut nommé par Wou-wang souverain du royaume de Corée, que de monarques se sont succédé les uns aux autres ! Cependant, il existe encore aujourd'hui seize royaumes qui relèvent de la Chine, seize rois qui, chaque année, offrent à l'empereur des Thang un tribut avilissant. La Corée, seule, indépendante et libre, n'est pas soumise aux Thang. Général, je viens d'apprendre à l'instant que l'empereur Taï-tsong vient de mourir. Évidemment, l'ancien empire des Thsin tombe en décadence. Où sont maintenant ses généraux expérimentés? C'est un pays à conquérir. Je veux que vous vous mettiez à la tête de cent mille soldats, que vous traversiez le fleuve Ya-lo-kiang et que vous battiez les Chinois. » Ko-sou-wen obéit ; mais *la guerre a ses faveurs, ainsi que ses disgrâces.*

Nous voici transportés dans un camp de l'armée chinoise. Siu-meou-kong, prince du royaume de Yng, ministre de l'empereur Kao-tsong, lit un rapport du général Tchang-sse-koueï. Celui-ci informe le ministre qu'il a présenté la bataille aux Coréens, sur les bords du Ya-lo-kiang ; qu'il s'est avancé du côté de la ville de Liao-tong, l'a emportée de force et a jeté par cette action une si grande épouvante, que le désordre s'est mis dans les rangs des Coréens, dont l'armée a été taillée en pièces. Tchang-sse-koueï signale particulièrement dans son rapport un jeune officier, nommé Sié-jîn-koueï, qui s'est couvert de

gloire, et il sollicite pour lui une grande récompense.

Or, ce rapport était infidèle, et Siu-meou-kong, chargé par l'empereur de distribuer les récompenses, ne tarde pas à apprendre que la victoire était fort incertaine, que Tchang-sse-koueï lui-même se trouvait étroitement cerné par les Coréens, lorsque Sié-jîn-koueï s'élança, sans hésiter, au milieu des soldats, et par son courage sauva la vie du commandant en chef; qu'après cette action généreuse, il décocha trois flèches, avec lesquelles il tua trois officiers supérieurs des Coréens, poursuivit l'ennemi qu'il avait déconcerté et remporta la victoire. Telle est l'origine de la querelle de Tchang-sse-koueï et de Sié-jîn-koueï, qui fournit à l'auteur le sujet de la grande scène du premier acte. Il se présente ici quelques remarques à faire. Le récit qui précède ne paraît pas tout à fait conforme à la vérité historique. D'après l'Histoire générale de la Chine, ce ne fut pas contre les Coréens, mais sept années plus tôt contre les Tartares, que Sié-jîn-koueï décocha trois flèches, avec lesquelles il tua trois officiers [1]. Il n'était pas non plus sous le commandement de Tchang-sse-koueï, et j'incline à croire que Tchang-sse-koueï n'est dans la pièce qu'un personnage d'imagination. Toutefois, au moyen de cet anachronisme, la scène principale, indépendamment des beautés qu'elle renferme, acquiert un autre mérite; elle conserve un des traits caractéristiques sous lesquels les historiens nous représentent Sié-jîn-koueï, qui était, comme

[1] Voyez l'Histoire générale de la Chine, t. VI, p. 140.

archer, l'homme le plus habile de son siècle. Un messager de l'empereur arrive; Tchang-sse-koueï soutient avec persévérance que c'est lui qui a décoché les trois flèches; il dispute à Sié-jîn-koueï le prix de la victoire. Le messager, pour vider la querelle, ordonne un concours entre les deux prétendants. Cette épreuve humilie profondément Tchang-sse-koueï. « Quoi! s'écrie-t-il, le généralissime des armées impériales concourir avec un soldat qui, naguère encore, labourait le champ de son père!.. — Ah! général, interrompit le messager, vous ne vous souvenez donc plus de Tchu-ko-liang; il labourait aussi, il sarclait son champ, et, dans la même année, l'empereur le visita trois fois dans sa cabane[1]. » Sié-jîn-koueï tire le premier; il lance successivement trois flèches qui atteignent le but. Tchang-sse-koueï est frappé de stupeur; il interroge du regard le messager de Kao-tsong; il hésite, demande un autre arc, soutient qu'à cent pas le but est trop éloigné; il se décide pourtant à tirer, tire trois fois et manque trois fois le but. Un soldat proclame le résultat du concours. Tchang-sse-koueï est condamné à l'exil.

Dans l'intervalle qui sépare le prologue du second acte, dix ans se sont écoulés. La scène est transportée dans le village de Long-mèn, où les pressentiments du père de Sié-jîn-koueï s'accomplissent. Les deux vieillards sont réduits à la plus extrême misère, malgré le dévouement de Li-chi,

[1] 一年間三謁茅廬。

qui, « toujours levée de bonne heure, se couche fort tard, » dit sa belle-mère. Enfin, Sié-jîn-koueï revient; mais, à peine a-t-il franchi le seuil de la porte, que Tchang-sse-koueï arrive à son tour, escorté d'un bon nombre de soldats, muni d'un ordre du gouvernement et chargé d'arrêter, au nom de l'empereur, Sié-jîn-koueï, comme coupable d'avoir déserté le service et l'armée. Comment cela se fait-il? Tout à l'heure, à la fin du premier acte, nous avons vu Tchang-sse-koueï partir pour l'exil. Quelle invraisemblance! mais il n'y a pas de théâtre sur la terre où l'on sacrifie les vraisemblances avec autant de facilité que dans le théâtre chinois. Sié-jîn-koueï est contraint de se remettre en route. A quelque distance de la capitale, il rencontre Siu-meou-kong, prince de Yng, auquel il raconte l'histoire de ses malheurs et comment, animé du sentiment de la piété filiale, il a quitté le service sans congé, pour revoir encore une fois son père et sa mère. Le prince s'intéresse à Sié-jîn-koueï, lui donne sa fille en mariage et présente pour lui une supplique à l'empereur. Ici finit le second acte.

Le troisième est monotone et du genre de ceux qui attristent beaucoup plus qu'ils n'intéressent. C'est la fête des morts. Un villageois et une villageoise préparent des viandes pour accomplir les rites sacrés sur les tombeaux de leurs parents. Ils emportent avec eux du vin et des gâteaux. Avant d'arriver aux sépultures, ils aperçoivent sur la route un cortége nombreux, magnifique. Ce cortége est

celui de Sié-jîn-koueï, qui revient pour la seconde fois dans son pays natal, avec sa nouvelle épouse, la fille du prince de Yng. Sié-jîn-koueï s'arrête et interroge sur sa famille le villageois, qu'il reconnaît. Le langage poétique et recherché que l'auteur prête au villageois, quand celui-ci cherche à peindre les souffrances du père et de la mère, est tout à fait contraire à la vérité; mais, ce qui nuit le plus à ce tableau, c'est qu'on n'aperçoit aucun mouvement de sensibilité dans Sié-jîn-koueï; il a l'air d'un juge qui procède à un interrogatoire; c'est assurément une faute très-grave; on s'en étonnera d'autant plus, si l'on songe que ce drame a été écrit par une femme.

Le quatrième acte se divise en deux parties; dans la première, après la scène de la reconnaissance, Sié-jîn-koueï exprime le bonheur qu'il éprouve de se voir au milieu de son père, de sa mère et de ses deux femmes; dans la seconde, il est élevé au comble de la gloire, des honneurs et de la fortune. Kao-tsong décerne à Sié-jîn-koueï le titre de prince et à Lieou-chi le titre de princesse de Liao[1]; le père et la mère de Sié-jîn-koueï, qui étaient tombés dans la pauvreté, reçoivent un présent de cent *kin* (livres) d'or; quant à la fille du prince de Yng, elle devient la seconde femme de Sié-jîn-koueï, ou, comme elle le dit elle-même, la servante de la princesse, et paraît fort contente.

[1] 遼國夫人。

20[e] PIÈCE.

墙頭馬上 *Tsiang-theou-ma-chang*,

Ou le Mariage secret[1], comédie composée par Pĕ-jîn-fou.

C'est une comédie d'intrigue. L'auteur a pris pour sujet le mariage de P'eï-chao-tsiouèn[2] et de Li-tsièn-kin. La ressemblance de quelques situations de cette pièce avec d'autres de *Fleur de pêcher*, de *La Feuille du Ou-thong* et des *Amours de Siao-cho-lan* en rendrait l'analyse tout à fait superflue.

21[e] PIÈCE.

梧桐雨 *Ou-thong-yu*,

Ou la Chute[3] des feuilles du Ou-thong[4], drame historique composé par Pĕ-jîn-fou.

La Chute des feuilles du Ou-thong est le monument du Youên-jin-pĕ-tchong (*Répertoire des Youên*) et peut-être celui du théâtre chinois. Cette pièce a pour sujet la révolte du Tartare Ngan-lo-chan contre l'empereur Hiouen-tsong, des Thang (l'an 755). In-

[1] Le titre courant est composé des quatre derniers caractères du titre complet. Littéralement : « Peï-chao-tsiouen, monté sur son cheval (franchit) la muraille. »

[2] Personnage historique. C'était le fils de Peï-hing-kien, président du ministère des travaux publics sous le règne de Kao-tsong, de la dynastie des Thang.

[3] Littéralement : « La pluie. »

[4] Ou-thong (*Bignonia tomentosa*).

dépendamment de Hiouen-tsong, qui a le principal rôle, de Ngan-lo-chan, de Kao-li-sse, de la concubine impériale Yang-meï-feï, on trouve encore une foule de personnages accessoires bien assortis. La peinture curieuse des caractères et des mœurs, l'intérêt de l'intrigue et l'élégante simplicité du style mettent *La Chute des feuilles du Ou-thong* au rang des meilleures compositions chinoises.

22ᵉ PIÈCE.

老生兒 *Lao-seng-eul,*

Ou le Vieillard qui obtient un fils [1], drame composé par Wou-han-tchin.

Cette pièce a été traduite en anglais par M. J. F. Davis [2].

23ᵉ PIÈCE.

硃砂擔 *Tchu-cha-t'an,*

Ou les Caisses de cinabre [3], drame sans nom d'auteur.

Ce drame, fondé sur le merveilleux, supérieur

[1] Littéralement : « L'enfant né d'un vieillard. »

[2] Voyez *Laou-seng-urh or an heir in his old age, a chinese drama.* London, 1817, in-16. — *Lao-seng-eul,* ou *le Veillard qui obtient un fils,* comédie chinoise, traduite de l'anglais en français, par A. Bruguière de Sorsun. Paris, 1819, 1 vol. in-8°. — *Mélanges asiatiques,* par M. Abel-Rémusat, t. II, p. 320-334.

[3] Le caractère *tan* signifie une charge, un fardeau que l'on porte sur ses épaules.

au *Ressentiment de Teou-ngo* (pièce 86), a pour sujet l'histoire de Wang-wên-yong, petit marchand ambulant, dépouillé, puis égorgé par Pĕ-tching. L'ombre de Wang-wên-yong, qui est le principal personnage du drame, apparaît au quatrième acte, poursuit Pĕ-tching et le force à entrer dans le temple du mont sacré de l'Orient, où ce malheureux reçoit le châtiment de ses crimes. Il y a beaucoup d'art et de gaieté dans le premier acte; la langueur ne se fait pas sentir dans les autres et la pièce est parfaitement écrite.

24ᵉ PIÈCE.

虎頭牌 *Hou-theou-p'aï*,

Ou l'Enseigne à tête de tigre [1], drame composé par Li-tchi-fou.

Cette petite pièce est absolument dépourvue d'intrigue; toutefois on y trouve, avec des caractères bien tracés, une peinture agréable et savante des mœurs tartares *Niu-tchi* [2].

[1] Cette enseigne conférait le droit d'infliger la peine capitale.

[2] Le principal personnage du drame est un Tartare de la tribu des Wan-yèn.

25ᵉ PIÈCE.

合同文字 *Hŏ-thong-wên-t'seu,*

Ou les Originaux confrontés [1], drame sans nom d'auteur.

Le Répertoire des causes célèbres ou le procès de Lieou-ngan-tchu a fourni le canevas de cette pièce, et le sujet du drame est la soustraction d'un inventaire, soustraction commise par une tante, au préjudice de son neveu. Sous tous les rapports, le drame intitulé *Ho-thong-wên-tseu* me paraît inférieur à l'*Histoire du cercle de Craie,* dont l'écrivain anonyme n'a pas craint de s'approprier plusieurs morceaux; la versification en est moins élégante et le quatrième acte, où se trouve le jugement de Pao-tching, n'est pas l'un des plus ingénieux qu'il y ait dans les pièces de ce genre.

26ᵉ PIÈCE.

凍蘇秦 *T'ong-sou-thsin,*

Ou Sou-thsin transi de froid, drame sans nom d'auteur.

Sou-thsin, dont le P. de Mailla fait un philosophe [2], vivait dans la période des guerres, appelée *Tchen-kouĕ* (375 à 230 avant J. C.). Originaire de

[1] Il s'agit d'un acte sous signatures privées, ou d'un inventaire fait en doubles originaux.

[2] Voyez l'Histoire générale de la Chine, t. II, p. 282 et suiv.

Lo-yang, fils d'un cultivateur, il était très-versé dans la lecture et surtout très-habile dans la politique. Il offrit ses services au prince de Thsin et lui proposa un système d'administration, dont le prince ne fit aucun cas. Pour se venger d'un tel affront, Sou-thsin organisa inutilement contre les Thsin la fameuse ligue des princes de Han, de Weï, de Yen, de Thsi et de Thsou. Devenu plus tard premier ministre du prince de Yen, Sou-thsin, qui aimait les femmes, abusa de la confiance de son maître et fut contraint de se retirer dans les états de Thsi.

Une légende fabuleuse, rapportée par Gonçalvez [1], a fourni le sujet de ce drame. Le jeune Sou-thsin, fort appliqué à l'étude [2], et ne voulant pas cultiver la terre, part, malgré les avis de son père et tous les obstacles, pour la capitale, dans l'espérance d'y trouver un emploi. Tombé dans une misère extrême, il revient bientôt sous le toit paternel. Il en est chassé ignominieusement, à cause de sa pauvreté. Sou-thsin avait pour *frère adoptif* [3] un ancien compagnon d'étude, nommé Tchang-y, homme d'intrigue, qui avait gagné les bonnes grâces du prince. Il se présente à son frère, *transi de froid* [4], couvert de haillons, manquant de tout. L'ingrat Tchang-y, au lieu d'accueillir

[1] *Arte China.* Macao, 1829, p. 356.

[2] Il s'y appliquait avec tant d'ardeur, dit la légende, que quand le besoin du sommeil lui faisait hocher la tête, il se piquait les cuisses avec une alène.

[3] En langue vulgaire : 義哥。

[4] De là, le titre de la pièce.

Sou-thsin, ordonne à ses domestiques de le conduire dans sa glacière[1], où il lui fait subir tous les genres d'humiliation. — Au quatrième acte, Sou-thsin, élevé presque subitement au comble des honneurs et de la fortune, revient pour la seconde fois dans son pays natal, mais avec des habits brodés, avec un cachet d'or suspendu à sa ceinture. Son père, sa mère, sa femme, sa belle-sœur et Tchang-y lui-même s'apprêtent à le complimenter; il refuse d'abord de recevoir ses parents; puis il leur adresse des réprimandes sévères; puis il se laisse fléchir et pardonne.

La moralité de cette pièce est simple et frappante; la grande scène du troisième acte, semée d'heureux traits. Si l'on est fondé à reprocher quelque défaut au quatrième acte, c'est de rappeler trop exactement les retours de fortune de plusieurs personnages dramatiques du Répertoire; mais il faut savoir gré à l'auteur de s'être tenu en garde contre cet étalage de sentiments vertueux et contre ces insipides tirades qui étaient encore à la mode sous la dynastie des Youên.

27e PIÈCE.

兒女團圓 *Eul-niù-thouan-youên,*

Ou la Réunion du fils et de la fille, comédie composée par Yang-wen-kouéï.

C'est une comédie très-intéressante, très-curieuse,

[1] 氷雪堂。

qui a beaucoup d'analogie avec la vingt-deuxième pièce intitulée : *Le Vieillard qui obtient un fils*, et dont je ne dirai qu'un mot, à cause de cette analogie[1]. Le principal personnage, Han-hong-tao, est, comme Lieou-thsong-chen, un vieillard qui a ramassé une grande fortune. Comme il n'a pas d'enfants, il apprend avec joie la grossesse de Tchun-meï, sa seconde femme ou sa concubine. Le sujet du prologue et du premier acte tout entier consiste dans les efforts que la première femme ou la femme du premier rang, la belle-sœur de Hong-tao et deux neveux font pour éloigner de la maison cette pauvre concubine. Ils y parviennent à force de ruse et de ténacité; Tchun-meï est bannie. — Au quatrième acte, après bien des incidents, le principal personnage, transporté de joie, trouve un fils, auquel sa concubine avait donné le jour, et une fille, dont sa femme légitime était accouchée pendant son absence.

La Réunion du fils et de la fille me semble inférieure au Lao-seng-eul. Le principal mérite de la pièce, traduite par M. Davis, est dans la peinture des caractères et surtout dans une magnifique scène au milieu des tombeaux; l'intrigue de *La Réunion du fils et de la fille* est conduite avec beaucoup d'art, mais les incidents, qui ne laissent pas que d'être nombreux, ne sont pas tirés du fond du sujet et du caractère des personnages.

[1] *Le Vieillard qui obtient un fils* (Lao-seng-eul) a été traduit par M. Davis.

28ᵉ PIÈCE.

玉壺春 *Yŭ-hou-tchun*,

Ou les Amours de Yŭ-hou, drame composé par Wou-han-tchin.

Le bachelier Yŭ-hou est éperdument amoureux de Li-sou-lan, jeune courtisane, dont il a fait la connaissance dans le cimetière de Kia-ho, pendant le Thsing-ming, ou la fête des morts. Il veut à toute force épouser la courtisane, mais il est pauvre. Sa pauvreté explique le refus que la mère oppose à ses desseins et la préférence qu'elle donne à Chin-hĕ-tseu. Elle veut pour sa fille adoptive un mari opulent, ordonne à Yŭ-hou de sortir de la maison et signifie à Li-sou-lan qu'elle épousera Chin-hĕ-tseu. Un violent dépit arrache la jeune fille au monde; elle entre dans un monastère bouddhique. Au quatrième acte, le bachelier obtient le titre de docteur, est nommé sous-préfet [1] du district de Kia-ho et se marie avec Li-sou-lan, qui sort du couvent.

29ᵉ PIÈCE.

鐵拐李 *Tiĕ-khouaï-li* [2],

Ou la Transmigration de Yŏ-cheou, drame tao-sse, composé par Yŏ-pĕ-tchouen.

Comme *La Dette payable dans la vie à venir* (pièce 18)

[1] 同知。

[2] Littéralement : « Li, surnommé Tie-khouaï. »

et *La Conversion de Lieou-tsouï* (pièce 77), *La Transmigration de Yŏ-cheou* est une satire de la métempsycose. L'auteur, Yŏ-pe-tchouen, n'a presque pas travaillé pour le théâtre[1]. Il avait de l'esprit, de la littérature, des loisirs; il a voulu faire une pièce et s'est amusé à mettre sur la scène un fameux jongleur tao-sse, dont le nom est Liu-thong-pin, personnage que nous retrouverons plus d'une fois. Quoique le travers d'esprit, les ridicules et les extravagances qu'elle cherche à peindre subsistent toujours, l'à-propos de cette pièce tenait au moment. On ne révérait guère les Tao-sse (sectateurs du Tao) sous les Youên; on s'en moquait. Le drame burlesque de Yŏ-pĕ-tchouen nous offre donc un des plus curieux témoignages, non-seulement des opinions superstitieuses des Chinois, mais encore de l'esprit du temps et du génie comique ou satirique des auteurs. Je conviendrai cependant que les drames mythologiques du répertoire intéressent moins que les autres, à cela près de deux ou trois. De folles saillies, des imaginations grotesques, une métaphysique bouffonne sont à peu près tout ce qu'on y trouve; les facéties et les bouffonneries n'y sont pas mêlées de traits de mœurs, comme dans les comédies d'intrigue; mais, dans *La Transmigration de Yŏ-cheou*, la métempsycose ne se combine point avec des abstractions métaphysiques ridicules; il n'y a pas de subtilités. Et d'ailleurs, la conduite de la pièce n'est pas sans art dans quel-

[1] Il a composé deux pièces; la seconde, intitulée : *Le songe interrompu*, ou *la Princesse Yang*, n'est pas restée au théâtre.

ques parties; elle se distingue des comédies du même genre et on y remarque une certaine ordonnance dramatique. Je présume qu'elle a réussi, puisqu'elle est toujours restée au théâtre. Cependant, malgré toutes les satires, toutes les parodies, toutes les bouffonneries des poëtes et des romanciers, le dogme de la transmigration des âmes fait encore partie de la croyance publique, et aujourd'hui même la secte la plus révolutionnaire de la Chine, la *Société du Nénufar blanc* (Pĕ-lien-kiao), admet la métempsycose au nombre de ses dogmes favoris.

Voici l'analyse de cette pièce, qui se compose d'un prologue et de quatre actes.

Un conseiller d'une cour souveraine présente à l'empereur un rapport dans lequel il expose que les magistrats de la ville de Tching-tcheou, trahissant le devoir et l'honneur, prévariquent dans le ministère et vendent la justice. L'empereur, après avoir pris connaissance du rapport, charge par un décret Han-weï-kong (Han, prince de Weï) de se transporter sur les lieux pour y scruter la conduite des magistrats prévaricateurs, examiner les procédures, ordonner des enquêtes et infliger aux coupables les châtiments les plus sévères. La nouvelle de ce décret parvint à Tching-tcheou avant le messager de l'empereur.

Il y avait alors dans tous les chefs-lieux des arrondissements six tribunaux inférieurs (*loŭ-ngan*), ou six juridictions subordonnées aux six cours supérieures établies dans les chefs-lieux des provinces.

Ces juridictions supérieures, qu'on appelait *loŭ-thsao*, étaient subordonnées aux six cours souveraines de la capitale (*loŭ-pou*). Dans chaque tribunal inférieur, on comptait un président ou juge, un assesseur, un greffier et un certain nombre d'officiers de justice. Or, le principal personnage du drame, Yŏ-cheou, originaire du district de Fong-ning, est assesseur d'un tribunal et son frère Sun-fŏ en est le greffier. Yŏ-cheou s'entretient avec son tchang-tsièn de l'événement qui a mis toute la ville en émoi. Le tchang-tsièn, personnage inévitable dans tous les drames chinois où figurent des juges, est attaché à la personne du magistrat, qu'il suit partout. A l'hôtel, il fait l'office d'un valet de chambre; à l'audience, il est chargé d'administrer la bastonnade, quand son maître trouve qu'un accusé ne répond pas convenablement.

YŎ-CHEOU (au tchang-tsièn).

Le prince ne tardera pas à venir. On le dit d'une sévérité inflexible; tous les magistrats prennent la fuite.

LE TCHANG-TSIÈN.

Et vous?

YŎ-CHEOU.

Moi! Pourquoi fuirai-je? ma conscience est droite. Je n'ai jamais mis le mensonge à la place de la vérité. Qu'ai-je à craindre? Je retourne à la maison; et, quand j'aurai pris mon potage, j'irai moi-même au-devant du moniteur impérial.

LE TCHANG-TSIÈN.

Hé! hé!... Tout récemment encore, cet homme, qu'on avait amené du district de Tchong-meou, d'où vient que vous l'avez acquitté? L'instruction était régulière....

YŎ-CHEOU (souriant).

Oui, mais j'avais reçu un cadeau. Oh, mon ami, que tu es simple! Ne faut-il pas que notre destinée s'accomplisse! Nul ne peut mourir avant son heure. Est-ce que les magistrats ont jamais prolongé d'une minute l'existence d'un homme? S'il en était autrement, on ne croirait plus aux destinées heureuses ou malheureuses. On ne dirait plus que le ciel et la terre sont les arbitres de la vie et de la mort.

Yŏ-cheou, toujours accompagné du tchang-tsièn, s'achemine vers son hôtel et aperçoit sur le perron un homme vêtu d'une façon extraordinaire et environné de la foule. C'était le fameux tao-sse Liu-thong-pin, un grand anachorète, un immortel (sièn). Il connaissait l'avenir; sa prescience allait plus loin encore et s'étendait jusque sur les actions et les pensées futures de tous les hommes. Quoique Yŏ-cheou fût livré à tous les intérêts humains, à toutes les convoitises et même à toutes les passions ignominieuses, il savait (chose étrange) que cet homme avait de la vocation pour la vie cénobitique. Il se tenait donc sur les marches du perron et répétait sans cesse : « Malheur à Yŏ-cheou, assesseur du tri-

bunal ; » puis il poussait des soupirs entrecoupés, des gémissements, et aussitôt après il étouffait de rire. On le prenait pour un insensé. Dans ce moment, le fils de Yŏ-cheou revenait de l'école ; il s'apitoie sur le sort de cet enfant, qu'il appelle « pauvre petit orphelin, » sur le sort de la mère « pauvre veuve, pauvre veuve ; » et, quand Yŏ-cheou arrive à son tour, suivi du tchang-tsièn, « Yŏ-cheou, s'écrie-t-il, tu touches à ton dernier moment ; ce n'est pas dans un an qu'il arrivera, ni dans un mois, mais d'ici à deux heures. » Une scène d'explications a lieu entre Yŏ-cheou et Liu-thong-pin. Le magistrat, fatigué des réponses incohérentes du religieux, ordonne, suivant l'usage du temps, qu'on l'attache au mur de son hôtel. Cette scène, un peu trop longue, n'offre aucun intérêt et achève le prologue.

Au premier acte, le moniteur impérial, Han-weï-kong, fait son entrée dans la ville ; et, quoiqu'il y entre sous le costume d'un laboureur, il est bientôt reconnu. Il délivre en passant Liu-thong-pin, qu'il trouve attaché à une muraille. Installé dans son office, il examine les sentences des magistrats. Malheureusement, Han, prince de Weï, était le plus ignorant des hommes. Les greffiers lui font accroire que toutes les procédures sont régulières et le stupide censeur réhabilite les coupables.

Cependant Yŏ-cheou, à peine arrivé dans son hôtel, était tombé en défaillance. Revenu de son évanouissement, il avait appelé à son secours sa femme Li-chi, son frère Sun-fŏ et le Tchang-tsièn,

qui sont tous remplis des attentions les plus délicates, mais il sent que ses forces diminuent. Le mal fait des progrès; la prédiction du religieux s'accomplit. On veut envoyer chercher un médecin. « Il est trop tard, reprend Yŏ-cheou, ma dernière heure est arrivée. » Il demande qu'on le transporte dans une autre chambre; toutefois, quoiqu'il envisage la mort sans émotion, son âme est triste et agitée. Li-chi, son épouse, est belle, très-belle et Yŏ-cheou est jaloux. Il craint, il appréhende avec effroi que, après sa mort, Li-chi n'épouse un autre homme. Il y a des traits de mœurs dans cette scène; elle est intéressante et mérite qu'on s'y arrête.

YŎ-CHEOU.

Ma femme, apprêtez-moi de l'eau de riz.

LI-CHI (aux servantes).

Courez, courez vite. Qu'on apprête de l'eau de riz pour mon époux.

YŎ-CHEOU.

Oh! oh! Les servantes! Elles ne savent pas ce qu'elles font. Ma femme, allez-y vous-même.

LI-CHI.

J'obéis. (A part.) De l'eau de riz et à quoi bon? . . . C'est un prétexte; il a quelque chose à dire à mon beau-frère. Ah! il veut que j'aille apprêter de l'eau de riz; je n'irai pas. Restons ici; nous entendrons tout. (Elle écoute à la porte.)

YŎ-CHEOU.

(A son fils.) Fŏ-tong, mon fils, venez ici; agenouillez-vous devant votre oncle. (A son frère.) Mon frère, j'ai des amis, j'en ai, surtout quand j'ordonne un grand festin; mais à qui, si ce n'est à vous, pourrais-je confier ma femme, recommander mon fils? Ecoutez; je vais vous ouvrir mon cœur. Votre belle-sœur est jeune encore;

(Il chante.)

Elle a des appas . . .

SUN-FŎ.

Qui ne font aucun tort à sa vertu. Qu'avez-vous à craindre?

YŎ-CHEOU.

(Il chante.)

Les séducteurs. Il y a dans le monde des hommes qui ne rougissent de rien et qui savent employer les promesses. . . Ils viendront, n'en doutez pas; ils lui tendront des piéges.

SUN-FŎ.

Encore une fois, mon frère, vos craintes n'ont pas de fondement. Ma belle-sœur ne se laissera séduire sous aucun prétexte.

YŎ-CHEOU.

Une indiscrétion peut la perdre. Mon frère, quand vous vous apercevrez de quelque chose, usez de sévérité. Dites-lui :

SUN-FŎ.

Quoi ?

YŎ-CHEOU.

« Ma belle-sœur, imitez donc ma femme ; elle a des principes, de la régularité, de la retenue ; aussi voyez comme elle jouit de l'estime publique. Ah ! ma belle-sœur, marchez toujours sur les traces de ma femme. »

LI-CHI (revenant dans la chambre).

Assesseur, quel langage tenez-vous là ?

YŎ-CHEOU.

Un langage que je n'oserais vous tenir à vous-même.

LI-CHI.

De tels soupçons sont injurieux pour moi. Eh, de grâce, dans l'état où vous êtes, bannissez de votre esprit les mauvaises pensées. Allez, quoi qu'il arrive, je resterai dans le veuvage. J'habiterai avec mon fils ; et, quand même Fŏ-tong viendrait à mourir, je ne contracterais pas de nouveaux nœuds. Femme, je n'ai jamais quitté la maison ; veuve, je ne sortirai pas de l'ouvroir. Oserais-je d'ailleurs regarder un homme en face ? Fi donc !

YŎ-CHEOU.

Ah, vous ne sortirez pas de l'ouvroir et vous croyez qu'aucun homme ne pourra s'offrir à votre vue. Écoutez-moi.

LI-CHI.

Oh, je vous écoute, parlez.

YŎ-CHEOU.

(Il chante.)

Il est des temps où l'on doit sacrifier aux ancêtres, par exemple, quand l'hiver arrive.

(Il parle.)

Nous voici bientôt au quinzième jour du mois. C'est la fête des morts. Fŏ-tong est trop jeune encore pour aller seul aux collines. Ma femme, est-ce que vous ne sortirez pas de l'ouvroir ce jour-là? et si vous sortez, vos regards ne tomberont-ils pas sur des hommes?

LI-CHI.

Je ne sortirai jamais. J'ordonnerai au Tchang-tsièn d'emmener mon fils avec lui et de brûler du papier sur les tombeaux.

YŎ-CHEOU.

Très-bien. Mais Fŏ-tong se mariera un jour. Après les noces, il y aura nécessairement un repas, auquel assisteront les parents et les amis de votre bru. Qui les recevra, si ce n'est vous?

LI-CHI.

Je recevrai les femmes; le Tchang-tsièn recevra les hommes.

YŎ-CHEOU.

A merveille. Vous savez que j'ai des amis, des amis intimes. Quand ils entendront dire que Yŏ, l'assesseur, est mort, ils viendront ici pour brûler du papier-monnaie! Dans la journée, mon frère est à l'audience; mon fils est à l'école. (Il sanglotte.) Ah, ma femme, vous recevrez mes amis!

(Il chante.)

Quand ils frapperont à la porte, vous ouvrirez; vous leur offrirez vous-même le papier parfumé.

LI-CHI.

Vraiment, vous prenez les choses trop à cœur.

YŎ-CHEOU (poussant des soupirs).

Ah, c'est mon convoi que j'appréhende!... Il aura lieu pourtant; oui, dans sept jours! Ma femme, est-ce que vous n'accompagnerez pas mon corps jusqu'aux sépultures?

(Il chante.)

Il faudra bien que vous suiviez le char funèbre.

(Il parle.)

Tous les jeunes gens de la ville diront alors: « Yŏ, l'assesseur du tribunal, avait une femme d'une beauté accomplie; elle s'est toujours dérobée aux regards du public; allons donc au convoi de l'assesseur; nous la verrons. Ah, ma femme, dès qu'ils vous apercevront, ne seront-ils pas frappés de l'élégance de

votre taille et de l'irrésistible attrait de vos charmes? Il me semble déjà que je les entends : « Oh, qu'elle est belle ! qu'elle est belle ! Bon gré, mal gré, je veux qu'elle devienne ma femme ! » (Il s'évanouit.)

SUN-FO.

Mon frère, calmez-vous.

YŎ-CHEOU (revenant à lui).

Où est mon fils? (A son fils.) Fŏ-tong, j'ai une recommandation à vous faire. Quand vous serez grand, ne suivez pas la carrière des lettres; livrez-vous à l'agriculture. (A son frère.) Mon frère, je vous en supplie, prenez soin de mon fils.

SUN-FO.

N'ayez aucune inquiétude. Je me chargerai de Fŏ-tong.

YŎ-CHEOU.

Je sens que mon dernier moment approche. Ma femme, quand je serai mort, n'oubliez pas de rester dans l'ouvroir. (Il meurt.)

Au second acte, le théâtre représente l'enfer des Tao-sse. On doit s'attendre à y rencontrer Yŏ-cheou ; il y est. Le polythéisme tao-sse a des enfers plus nombreux que le bouddhisme ; les Tao-sse en comptent dix-huit. Yŏ-cheou se présente chargé du poids de ses fautes. Il comparaît devant le juge, qui est en même temps le roi du monde souterrain (Yèn-wang) et habite dans la capitale des morts une assez

jolie maison, pour une maison infernale. Le poëte place à côté du roi deux assistants ou deux démons, dont l'un a une tête de bœuf, et l'autre une tête de cheval. En général, on ne trouve dans l'enfer des Tao-sse aucune forme pure et régulière, mais les combinaisons les plus étranges et les assemblages les plus fantastiques. Tout cela est visiblement emprunté des mythologues de la Chine et cela n'en est pas plus poétique. On procède à l'interrogatoire de Yŏ-cheou. Celui-ci est frappé d'une terrible épouvante, quand il entend l'arrêt du juge. Au fond, cet arrêt a de quoi épouvanter. Voici comment on punit les avares : les démons prennent une chaudière immense qu'ils placent sur neuf trépieds; ils remplissent la chaudière d'huile, mettent le feu sous les trépieds et, quand l'huile commence à bouillir, le roi jette dans la chaudière une de ces petites pièces de monnaie que les Chinois appellent *wen* (copeks), et ordonne au coupable d'aller la ramasser.

Heureusement, le grand anachorète Liu-thong-pin, qui est un immortel, arrive très-à-propos pour délivrer Yŏ-cheou du supplice qui l'attend. Le lecteur a vu par le premier fragment que j'ai donné du Choui-hou-tchouen (Histoire des rives du fleuve), que les immortels Tao-sse ont la faculté de planer dans les airs. Doués d'une agilité extraordinaire et d'une subtilité plus extraordinaire encore, ils peuvent se transporter en un moment d'une partie du monde à l'autre, de la terre au ciel; puis du ciel redescendre dans les enfers. Avec quelques paroles, quel-

ques exhortations, comme il sait en faire, l'anachorète convertit Yŏ-cheou à la foi des Tao-sse et le néophyte prononce en enfer ses vœux de religion. C'est alors que Liu-thong-pin sollicite et obtient la grâce de Yŏ-cheou.

A cela près de quelques actes, d'une sévérité peut-être excessive, les habitants des enfers tao-sse sont d'une grande politesse. Le roi lui-même a beaucoup d'affabilité.

LE ROI DES ENFERS (à Liu-thong-pin).

Illustre maître, j'aurais dû aller à votre rencontre. Que je suis confus de mon incivilité! elle est impardonnable, impardonnable.

LIU-THONG-PIN.

J'ai à vous entretenir d'une affaire sérieuse. Quel crime a donc commis Yŏ-cheou, pour que vous lui infligiez un tel châtiment.

LE ROI.

Vous ne savez donc pas que cet abominable homme (montrant Yŏ-cheou), pendant qu'il était assesseur du tribunal de Tching-tcheou, vendait la justice, prévariquait à chaque moment. C'est un avare, un monstre d'avarice... Oh, il ira dans la chaudière.

LIU-THONG-PIN.

Grand roi, imitez la vertu du Chang-ti (souverain seigneur du ciel), qui aime à donner l'exis

tence aux êtres. Cet homme, tout cupide qu'il est, n'en a pas moins de la vocation pour la vie religieuse. Et d'ailleurs, il est converti maintenant; il a prononcé ses vœux; j'en fais mon disciple. Par considération pour moi, rejoignez son âme à son corps, rendez-le au monde.

LE ROI.

Attendez, que je regarde un peu. (Il regarde.) Quel malheur! La femme de Yŏ-cheou vient, à l'instant même, de brûler le corps de son mari.

LIU-THONG-PIN.

Comment donc faire?

YŎ-CHEOU (à part).

Quelle infamie, quelle cruauté! Ah! ma femme, vous étiez donc bien pressée d'en finir avec mes restes! ne pouviez-vous pas attendre seulement un jour de plus.

LIU-THONG-PIN.

Vous avez le moyen de substituer à son propre corps le corps d'un autre. Grand roi, examinez donc?

LE ROI.

Très-volontiers. (Il regarde.) Il y a, dans le faubourg de Tching-tcheou, un jeune boucher, qui est mort depuis trois jours. Son nom de famille est Li. Chose extraordinaire! la chaleur du corps n'est pas encore éteinte. Vénérable immortel, je puis faire

transmigrer l'âme de Yŏ-cheou dans le corps de ce boucher. Qu'en pensez-vous? Je vous avertis qu'il est horriblement laid; il a des yeux bleus.

LIU-THONG-PIN.

J'accepte, j'accepte. (A Yŏ-cheou.) Yŏ-cheou, on va opérer votre transmigration. Vous le voyez, on ne peut pas réunir votre âme à votre corps, puisque votre corps n'existe plus. Votre femme l'a brûlé. Il ne faut pas toutefois que cet événement laisse dans votre âme des regrets inutiles. Vous transmigrerez dans le corps d'un jeune boucher, qui n'était pas beau. Vous aurez des yeux bleus. Mais qu'importe? N'avez-vous pas renoncé tout à l'heure à la convoitise, à la volupté. Yŏ-cheou, soyez toujours fidèle à vos vœux; souvenez-vous bien de mes exhortations. Maintenant, votre nouveau nom est Li-cheou; votre nom de religion Tiĕ-khouaï. Allez, quittez la ville des morts.

Yŏ-cheou remercie Liu-thong-pin et sort avec précipitation des enfers.

Le troisième acte nous introduit dans une petite maison du faubourg extérieur de Tching-tcheou. C'est la maison du boucher Li, dont le fils est mort depuis trois jours. Le théâtre représente une chambre à coucher. Le mort est étendu sur un lit; toute la famille est consternée. A la Chine, on peut toujours compter sur l'assistance de son voisinage. Les parents s'abandonnent au désespoir, quand deux proches voi-

sins arrivent pour enlever le corps. La veuve pousse des gémissements; mais bientôt sa douleur fait place à une joie excessive, car la transmigration de Yŏ-cheou s'opère. Tout à coup le mort se ranime et se dresse sur son lit.

YŎ-CHEOU (étonné).

Ma femme! Tchang-tsièn! Fŏ-tong! où êtes-vous?

LE PÈRE DU BOUCHER (au combre de la joie).

Remercions le ciel et la terre! Mon fils est ressuscité.

YŎ-CHEOU (d'un ton courroucé).

Chut! A l'audience, à l'audience; je ne m'occupe d'affaires qu'à l'audience. A-t-on jamais vu un scandale pareil. Quelle audace! ils viennent jusque dans ma chambre à coucher.

LE PÈRE DU BOUCHER.

Je suis ton père; voilà ta femme. Mon fils, est-ce que tu ne me reconnais pas?

YŎ-CHEOU.

Voyons, approchez... En vérité, je ne vous reconnais pas.

LE PÈRE DU BOUCHER.

Quel étrange langage!

LA FEMME DU BOUCHER.

Li, mon époux, vous me reconnaissez, moi? vous reconnaissez votre femme, qui vous aime tant.

YŎ-CHEOU (d'un ton irrité).

Tchang-tsièn, mettez-moi ces gens-là à la porte.

LE PÈRE DU BOUCHER.

Mon fils, reviens à toi.

LA FEMME DU BOUCHER.

Conçoit-on qu'il ne reconnaisse pas sa femme?

YO-CHEOU.

Ah, vous m'assourdissez les oreilles. Laissez-moi réfléchir un peu. (Il croise ses mains sur son front et réfléchit.) Ah! je me souviens maintenant des paroles de mon libérateur, quand j'ai quitté les enfers. Mon âme a transmigré dans le corps d'un boucher. La maison où je me trouve est probablement celle qu'il habitait. Comment faire pour en sortir? (Haut.) Écoutez; il est très-certain que tout à l'heure j'étais mort; il est encore très-certain que je ne suis qu'à moitié ressuscité. Mon âme est dans mon corps; mais mon esprit n'y est pas. Il est resté dans la pagode de Tching-hoang. Il faut que j'aille chercher mon esprit.

LE PÈRE DU BOUCHER.

Ma bru, remettez à votre mari du papier parfumé.

LA FEMME DU BOUCHER (avec vivacité).

Oui; mais, dans l'état où il est, je ne veux pas qu'il aille tout seul chercher son esprit.

YŎ-CHEOU (avec colère).

J'irai seul, j'irai seul. Est-ce que vous ne savez pas que les esprits prennent la fuite, dès qu'ils aperçoivent un être vivant. Ils sont d'une extrême timidité. Vous épouvanteriez mon esprit. (Il se lève, veut marcher et tombe à la renverse). Ah! voilà une chute qui m'a tué.

LE PÈRE DU BOUCHER.

Mon fils, à quoi penses-tu? Tu sais bien que tu as une jambe tortue. Pourquoi cherches-tu à marcher?

LA FEMME DU BOUCHER.

Li, mon époux, on ne peut pas marcher avec une jambe. Voulez-vous votre béquille?

YO-CHEOU.

Ma béquille! (A part.) Ah, mon père spirituel, que n'ai-je transmigré dans un corps plus parfait? Voilà; dans ma vie précédente, quand j'étais assesseur du tribunal, j'avais une conscience tortueuse et maintenant je reviens dans le monde avec une jambe tortue. C'est de la justice.

LE PÈRE DU BOUCHER.

Veux-tu ta béquille?

YŎ-CHEOU.

Oui, apportez-la, apportez-la. (Yŏ-cheou prend la béquille et se met à marcher).

LA FEMME DU BOUCHER.

Appuyez-vous sur moi.

YŎ-CHEOU.

Non, non, retirez-vous. (Il sort de la maison.) Ne me suivez pas surtout; vous épouvanteriez mon esprit.

Au quatrième acte, Yŏ-cheou s'achemine lentement vers son hôtel, qu'il ne reconnaît pas. Après avoir cherché pendant quelque temps, examiné toutes les maisons de la rue, il prend le parti d'interroger un passant.

YŎ-CHEOU (au passant).

Pourriez-vous me dire où je demeure?

LE PASSANT.

Non.

YŎ-CHEOU.

Savez-vous où est la maison de Yŏ-cheou?

LE PASSANT (montrant une maison).

La voici.

YŎ-CHEOU (avec surprise).

Comme elle est changée!

LE PASSANT.

C'est que, après la mort de Yŏ-cheou, Han-weï-kong, touché des grandes qualités et des vertus de

ce magistrat, a voulu traiter sa veuve avec magnificence. Il a fait peindre la maison, décorer l'arrière-pavillon, dont l'entrée est sévèrement interdite à tous les habitants de la ville.

YŎ-CHEOU.

Merci. (A part.) Touché de mes vertus! je crois plutôt qu'il a été touché des attraits de ma femme. N'importe, entrons.

Il frappe. Li-chi ouvre. En voyant un homme avec des yeux bleus, une longue barbe et une jambe en cerceau, Li-chi ne peut se défendre d'un mouvement d'effroi et cherche à refermer la porte; mais Yŏ-cheou décline son nom et raconte en détail sa descente aux enfers, son jugement, le rigoureux supplice qu'on voulait lui infliger, sa délivrance et enfin sa transmigration. Un tel récit n'étonne point la femme; elle fait entrer Yŏ-cheou dans sa chambre et son esprit n'est préoccupé que d'un seul objet, c'est de la laideur de son époux ressuscité. « Il fallait, lui dit-elle naïvement, revenir à la vie, sinon avec une forme humaine plus parfaite, au moins tel que vous étiez auparavant. »

La conversation des époux est interrompue par l'arrivée de Sun-fŏ, qui venait de fonder un service pour l'âme de son frère. Il est suivi du Tchang-tsièn. Le greffier est d'abord étrangement surpris et non moins étrangement scandalisé, quand il trouve sa belle-sœur assise à côté d'un mendiant, car il

prend Yŏ-cheou pour un mendiant. On s'explique alors; mais, pendant qu'on s'explique, le père et la mère de Li arrivent à leur tour.

LI (à sa bru).

Il est ici, ma bru; je n'en doute pas. Entrons, entrons. (Il entre le premier et aperçoit Yŏ-cheou). Mon fils, que fais-tu ici? reviens, reviens donc à la maison.

YŎ-CHEOU.

Comment, à la maison, mais je suis chez moi.

LA FEMME DE LI.

C'est mon mari.

LA FEMME DE YŎ-CHEOU.

C'est mon époux.

Une altercation s'élève entre les deux femmes. Le Tchang-tsièn, dont l'office est, comme on l'a vu, d'administrer la bastonnade, prend la béquille de Yŏ-cheou et en frappe le père du boucher. Yŏ-cheou tombe encore une fois. Li se met à crier : « Justice, justice, à l'audience ! — A l'audience, » répondent les autres. Tous les personnages, sans en excepter Li-chi, se rendent à l'audience.

La scène change et le théâtre représente le tribunal de Tching-tcheou. Han-weï-kong est dans le siége du juge; Li est le demandeur. Après les questions d'usage, celui-ci expose la cause; Yŏ-cheou

réplique. On peut se figurer l'embarras de Han-weï-kong, quand il apprend qu'il a devant lui un homme, dont le corps est celui du boucher Li et l'âme celle de Yŏ-cheou, ancien assesseur du tribunal. Il réfléchit; il interroge du regard toutes les personnes présentes; il ne sait à laquelle des deux femmes il doit accorder un mari. L'intrigue du drame se dénoue surnaturellement et Liu-thong-pin, revenu fort à-propos des enfers, comparaît en personne. Yŏ-cheou, qui s'était oublié au point de manquer à ses vœux, se désiste de ses folles prétentions, dès qu'il aperçoit son libérateur. Il déclare qu'il embrasse la vie religieuse, adresse quelques sages conseils aux deux femmes, et quitte le tribunal avec le grand anachorète. Han-weï-kong, sauvé d'embarras, lève l'audience et chacun s'en retourne chez soi.

30ᵉ PIÈCE.

小尉遲 *Siao-wéï-tchi,*

Ou Le petit commandant [1], drame historique sans nom d'auteur.

Lieou-wou-tĭ, des Thang, fils de Lieou-ki-tchin, n'avait que trois ans, lorsqu'il fut recueilli charitablement par un homme obscur, appelé Yu-wên-king. Devenu habile dans l'art militaire, nommé lieutenant général, sous le règne de Kao-tsang, il

[1] Surnom donné dans la pièce à Lieou-wou-tĭ.

présente une bataille aux Tartares du Nord, la gagne et fait une multitude de prisonniers, au nombre desquels se trouve le chef de l'armée tartare. Après un entretien avec celui-ci, Lieou-wou-tĭ est obligé de reconnaître son père dans le commandant qu'il a battu. Accablé de tristesse, il quitte le théâtre de sa valeur et s'en retourne à la cour. Tel est le sujet de ce drame historique. Ce n'est pas le plus parfait des ouvrages qui nous ont été transmis par les écrivains des Youên; il ne vaut pas Sié-jîn-koueï (pièce 19); la reconnaissance du père et du fils n'est pas amenée avec beaucoup d'art; toutefois, le fond en est attachant et la manière, dont l'auteur anonyme a peint les mœurs des Chinois et des Tartares au VIIe siècle ne manque pas d'un certain intérêt.

31e PIÈCE.

風光好 *Fong-kouang-hao*,

Ou l'Académicien amoureux[1], comédie composée par Taï-chen-fou.

Un académicien, de la secte des lettrés, un homme né avec des principes de vertu, Thao-sieou-chĭ, est dans la maison d'un collègue, nommé Han-hi-tsaï. Les deux amis causent ensemble de littérature et

[1] Le titre courant de cette pièce «Fong-kouang-hao» (littéralement: «Ce site est beau,» est formé des trois premiers caractères du madrigal composé par l'académicien.

de poésie. Comme ils s'interrompent de temps à autre pour boire quelques tasses, Thao-sieou-chĭ se trouve tout à coup étourdi par les fumées du vin. Han-hi-tsaï, plein de malice, appelle alors plusieurs musiciennes, qui se mettent à chanter des romances. Thao devient épris de Thsin-jŏ-lan, avec laquelle il était resté seul, lui déclare son amour et lui fait une proposition de mariage; celle-ci accepte la proposition, témoigne de l'empressement et demande un gage, suivant la coutume et les rites. L'académicien compose un madrigal, qu'il lui remet sur-le-champ. Plus tard, Thsin-jŏ-lan se présente à Thao-sieou-chĭ et réclame l'exécution d'une promesse qui lui plaît fort. A cette singulière demande, l'académicien est transporté de colère; mais la jeune fille s'explique; et, quand elle montre à l'académicien la belle pièce de vers qu'il avait composée dans son ivresse, Thao, reconnaissant son écriture, épouse la musicienne.

Le style de Taï-chen-fou est naturel et clair dans le dialogue, original et rapide dans les morceaux lyriques. Quelques traits de mauvais goût déparent la scène d'explications entre l'académicien et la courtisane. L'intrigue en elle-même est fort peu de chose; toutefois, cette pièce méritait d'être conservée.

32e PIÈCE.

秋胡戲妻 *Thsieou-hou-hi-thsi*,

Ou le Mari qui fait la cour à sa femme[1], comédie composée par Chě-kiun-pao.

Les mœurs de l'époque ont fourni à l'auteur le sujet du *Mari qui fait la cour à sa femme*. La pièce, quoique dépourvue d'art et d'élégance, est restée au répertoire, parce que les vices qu'elle représente subsistent toujours. C'est une satire piquante des mandarins de bon ton et de belles manières, philosophes rigoristes et coureurs d'aventures.

Il n'y a pas de prologue. Le premier acte nous introduit dans la maison d'une veuve déjà sur le retour, de Lieou-chi, à qui son mari n'a laissé qu'un fils, nommé Thsieou-hou. Celui-ci vient d'épouser Meï-yng, jeune fille douce, spirituelle, jolie. Autrefois, le jour d'après les noces, tous les parents s'assemblaient pour boire *le vin de l'allégresse*, dans la salle des Ancêtres, c'est-à-dire dans une salle où étaient les tablettes sacrées, qui contenaient les noms des ancêtres de la famille, jusqu'à la quatrième génération. Cela n'était pas tout à fait hors d'usage, du temps des Youên, car la première scène nous montre Lieou-chi, apprêtant une collation et se disposant à recevoir les parents de sa bru.

Les parents arrivent; après avoir pris quelques

[1] Littéralement : « Thsieou-hou (qui) fait la cour à sa femme. »

tasses, ils demandent à voir la nouvelle mariée. On appelle Meï-yng; mais la jeune épouse, qui était dans sa chambre avec l'entremetteuse, fait d'abord quelques difficultés.

MEÏ-YNG.

Ma belle-mère m'appelle, j'ignore pourquoi.

L'ENTREMETTEUSE.

Pour boire le vin de l'allégresse[1] avec vos parents.

MEÏ-YNG.

Oh, je serais trop honteuse; je ne répondrais qu'en rougissant; non, non, je ne sors pas de ma chambre.

L'ENTREMETTEUSE.

Comment donc! Le mariage est l'union légitime de l'homme et de la femme; cette union a été instituée au commencement du monde; vraiment il n'y a pas de quoi rougir.

A la Chine, les entremetteuses ne sont pas toujours honorables, si leurs fonctions sont honorées. Dans cette scène, l'entremetteuse donne à Meï-yng de forts mauvais conseils, que la jeune femme rejette avec mépris. L'entrevue a lieu, suivant l'usage et les rites; mais, pendant que Meï-yng verse à ses parents le vin de l'allégresse, il survient inopiné-

[1] 喜酒。

ment un envoyé du Chang-sse, qui ordonne au marié d'aller combattre sous le drapeau du royaume de Lou. Cet événement plonge dans la tristesse tous les membres de la famille, particulièrement la belle-mère et la bru. La scène de la séparation est longue, monotone, et ne mérite pas qu'on s'y arrête. Thsieou-hou adresse à sa femme les exhortations les plus sages et part pour l'armée.

Un intervalle de dix ans sépare le premier acte du second. Depuis le départ de son époux, la jeune femme a vécu dans une tristesse profonde et dans une édifiante régularité. Toutefois, elle ne se laisse pas abattre à la mélancolie, car chaque jour elle vient au secours de sa belle-mère. Elle ne fait pas des choses extraordinaires, comme Ou-niang, dans le Pi-pa-ki; elle ne vend pas sa chevelure, mais elle travaille pour le monde[1]. Tour à tour couturière, raccommodeuse de tuniques, blanchisseuse, dégraisseuse, elle élève encore des vers à soie.

Sa beauté, beaucoup plus que les qualités de son cœur, l'a fait remarquer d'un voisin appelé Li, personnage qui ne paraît qu'au second acte. C'est un homme d'une grande opulence et de manières fort communes. Il se marie pour échapper aux épigrammes du public. « Quel singulier homme que Li, le financier, répètent sans cesse les habitants du district; il a des terres, des grains; il a de l'or, il a de l'argent, des tchao « billets » par centaines, par milliers, et n'a

[1] 與人家。

pas une seule femme ! » — « Il faudra bien qu'ils se taisent, dit un jour celui-ci. Dans le voisinage demeure un pauvre homme, nommé Lô, à qui j'ai prêté vingt boisseaux de riz. Ce vieillard a une fille, dont le petit nom est Meï-yng ; elle est jolie, très-jolie. J'ai jeté mes vues sur elle et je voudrais en faire ma femme ; malheureusement, elle appartient à un autre. Il y a environ dix ans qu'elle a épousé Thsieou-hou. Après ses noces, son mari est parti pour l'armée et n'est pas encore revenu. Un petit mensonge affranchira Meï-yng du lien conjugal ; on peut faire accroire au vieillard que son fils est mort sur le champ de bataille ; rien n'est plus facile. Si, pour prix de cette alliance, je libère le pauvre homme des quarante boisseaux de riz qu'il me doit et si je lui donne en sus quelques taels d'argent, j'obtiendrai sa fille ; oui, je l'obtiendrai. Le père et la mère, qui sont dans la détresse, ne peuvent qu'accepter avec reconnaissance une proposition aussi avantageuse. »

Les manœuvres du financier ne sont pas découvertes et tout semble d'abord lui réussir. On ajoute foi à ses paroles ; l'alliance est conclue. Au jour fixé pour le mariage, les parents de la jeune femme, puis des musiciens, puis le financier lui-même, arrivent successivement dans la maison de Lieou-chi ; mais, quand Meï-yng, qui n'avait été prévenue de rien, apprend les desseins du financier, elle entre dans une violente colère et n'épargne pas même à ses crédules parents les reproches qu'ils méritent.

Elle réprime par sa sévérité les folles saillies du prétendant, qui s'en retourne, tout stupéfait et couvert de confusion.

Cependant Thsieou-hou, en combattant sous le drapeau du prince, s'était couvert de gloire; versé dans la lecture et dans la politique, habile surtout dans l'art militaire, il avait obtenu des grades et des dignités. Nommé Ta-fou (grand dignitaire) du royaume de Lou, il revient au troisième acte dans son pays natal. Une porte de jardin est ouverte; c'est le jardin de sa mère. Il y pénètre et aperçoit Meï-yng, sa femme, qu'il ne reconnaît pas. Meï-yng cueillait des feuilles de mûrier; et, comme la chaleur était excessive, elle venait d'ôter sa robe, qu'elle avait accrochée à un arbre. « Oh, la belle fille! s'écrie Thsieou-hou; je ne vois pas sa figure, mais sa taille est admirable. Comme ses épaules sont blanches, comme ses cheveux sont noirs! Si elle pouvait tourner la tête! Je vais chanter quelques vers. » Il se met à chanter. Meï-yng surprise tourne la tête et court après sa robe, qu'elle remet avec précipitation. Alors Thsieou-hou s'approche d'elle. Meï-yng aussi ne reconnaît pas son époux, sous le costume d'un grand dignitaire. Après quelques paroles insipides, le mandarin fait à sa femme une déclaration d'amour et une proposition de mariage. De tels sentiments et un tel dessein irritent celle-ci au plus haut degré. Thsieou-hou emploie tour à tour la menace et la prière; ses efforts sont inutiles et Meï-yng se dérobe par la fuite à de nouvelles tentatives.

Le quatrième acte s'ouvre par la reconnaissance de Thsieou-hou et de Lieou-chi. La scène de la reconnaissance est très-courte. La mère fait de ses malheurs et de la piété de Meï-yng un tableau fidèle et touchant. « Où est-elle ? » s'écrie Thsieou-hou.

LIEOU-CHI.

Dans le jardin, où elle cueille des feuilles de mûrier pour les vers à soie. Elle ne tardera pas à rentrer.

THSIEOU-HOU (stupéfait, à part).

Comment! celle à qui je viens de faire la cour, c'est ma femme! Oh, mon cœur nage dans la joie.

MEÏ-YNG (tout effarée).

Courons, courons, courons. (Elle s'arrête et regarde.) Mais notre maison n'est pas un hôtel; d'où vient qu'il y a un cheval à la porte?... Je comprends.

(Elle chante.)

Ce vil séducteur, abusant de sa puissance, cherche à deshonorer les femmes. Ses inclinations sont basses; son effronterie n'a pas de bornes; comment ose-t-il se présenter dans notre maison? Malgré moi, j'étouffe de colère; il faut que mon ressentiment éclate. (Elle pénètre dans la salle, tire Thsieou-hou par ses vêtements et veut l'expulser de la maison.)

LIEOU-CHI (avec surprise).

Ma bru, que faites-vous là? Vous mettez votre mari à la porte. Quoi, vous ne reconnaissez pas Thsieou-hou!

MEÏ-YNG (lâchant Thsieou-hou).

(Elle chante.)

Ah, ah, c'est donc vous qui revenez dans votre pays natal avec des habits brodés! (Elle sort de la maison et appelle Thsieou-hou.) Thsieou-hou, venez ici!

THSIEOU-HOU.

Meï-yng, pourquoi me chassez-vous de la maison?

La scène d'explications entre le mari et la femme est pleine d'intérêt; l'auteur a su peindre avec originalité le dépit que les procédés de Thsieou-hou excitent dans le cœur de sa femme. Le bon sens naturel de Meï-yng, sa vertu, sa simplicité un peu trop franche mettent en relief les vices et les faiblesses du mari, qui, ne pouvant pas s'excuser, a l'ennui d'entendre de fâcheuses vérités. Malheureusement, les poëtes de la dynastie mongole aimaient le libertinage; comme auteur dramatique, Chi-pao-kiun ne se tient pas toujours dans une mesure décente et se permet quelquefois des expressions qui ne font pas moins de tort à son caractère qu'à son goût. Enfin, Meï-yng, qui a résisté à toutes les séductions du plaisir et du monde, raconte naïvement à son mari tout ce qu'elle a souffert, les entreprises et les ruses de Li et finit par demander à Thsieou-hou un acte de divorce.

Sur ces entrefaites, le financier amoureux revient à la charge, accompagné du père et de la mère de

Meï-yng. On peut juger de la surprise de ces derniers, quand ils apprennent le retour de Thsieou-hou dans la maison paternelle.

LI (à part).

Je suis perdu; il est mandarin!

THSIEOU-HOU.

Que venez-vous faire ici?

LI (avec hésitation).

Vous adresser des... félicitations... sur votre retour.

MADAME LO.

Vous nous aviez dit qu'il était mort!

LI.

Non, non, il n'est pas mort; et moi, je ne resterai pas longtemps avec les vivants.

THSIEOU-HOU.

Cet abominable coquin a fabriqué de fausses nouvelles pour ravir les femmes des autres. (Aux hommes de son escorte.) Gardes, qu'on le saisisse et qu'on le mène dans le district de Kiu-yé, où on instruira son procès.

Ici l'auteur se moque-t-il de la justice? je le crois. Il y a évidemment dans cette scène une allusion plaisante à la gravité hypocrite des mandarins. Chi-pao-kiun saisit en passant les vices de son époque.

—Dans la dernière scène du quatrième acte, Meï-yng, cédant enfin aux instances de sa belle-mère, pardonne à son époux, en lui faisant encore une petite leçon; et, quand Thsieou-hou voit que sa femme lui rend son amour, il s'abandonne à la joie.

Il est très-certain que l'auteur ne s'est pas mis en frais d'imagination. *Le Mari qui fait la cour à sa femme* ne vaut pas *Les Maris en bonnes fortunes* de M. Étienne. Il est encore vrai que les Chinois n'ont jamais su conduire une intrigue, enchaîner des scènes; mais enfin on trouve dans cette pièce une peinture de mœurs plaisante et vraie.

33e PIÈCE.

神奴兒 *Chin-nou-eul*,

Ou l'Ombre de Chin-nou-eul, drame sans nom d'auteur.

Le sujet de cette pièce est l'histoire d'une femme injustement accusée d'avoir étranglé son époux et son enfant. Condamnée par le premier juge, elle est acquittée par le sage Pao-kong. Comme le spectre de Banquo, l'ombre de l'enfant (Chin-nou-eul) apparaît à l'audience, visible pour le juge, invisible pour les autres.

34[e] PIÈCE.

薦福碑 *Tsien-fo-pi*,

Ou l'Inscription de (la pagode) Tsièn-fo, comédie composée par Ma-tchi-youên.

Voici le titre complet de cette comédie : « La foudre brise pendant la nuit une table de pierre (qui se trouvait dans) la pagode Tsien-fo (et sur laquelle on lisait des caractères gravés en creux). » La pièce roule à peu près sur ce même fond qui a déjà été traité dans le prologue du Choui-hou-tchouen, prologue dont j'ai donné des extraits. Fan-tchong-yen, soldat de fortune, qui devint ministre de l'empereur Jin-tsong, y figure au nombre des principaux personnages. Quant à l'intrigue, c'est tout ce qu'il y a de plus rebattu dans les romans chinois.

35[e] PIÈCE.

謝金吾 *Sié-kin-ou*[1],

Ou le Pavillon démoli, drame historique sans nom d'auteur.

Le titre complet du drame porte : 謝金吾詐拆清風府 « Sié-kin-ou, dans sa méprise, fait démolir le palais du Vent pur. » C'est l'histoire des Thang qui en a inspiré le sujet. On trouvera

[1] C'est le nom d'un personnage du drame.

dans *La Pagode du Ciel* (pièce 48), dont je présente une analyse et quelques scènes, les personnages qui jouent un rôle dans *Sié-kin-ou.*

36ᵉ PIÈCE.

岳陽樓 *Yŏ-yang-leou,*

Ou le Pavillon de Yo-yang, drame tao-sse composé par Ma-tchi-youên.

L'auteur, Ma-tchi-youên, a pris son sujet dans l'histoire fabuleuse des Tao-sse et a choisi pour son principal personnage l'anachorète Liu-thong-pin. A défaut de mythologie, l'histoire des Tao-sse paraît très-favorable à la poésie dramatique. Elle présente quelques situations dignes d'un grand théâtre, et Ma-tchi-youên, qui excellait dans la peinture des mœurs et des caractères, en a su tirer de magnifiques tableaux. *Le Pavillon de Yŏ-yang* offre beaucoup de ressemblance avec la quarante-cinquième pièce de la collection, ou *Le Songe de Liu-thong-pin,* qui est du même auteur. Toutefois, des deux pièces, je préfère la seconde. On sent que Ma-tchi-youên avait fait ses premiers essais dans ce genre; il est plus sage, plus sévère; le merveilleux de la magie, considéré poétiquement, y est mieux employé, et la pièce, en général, est d'un intérêt plus touchant. On trouvera une analyse complète du *Songe de Liu-thong-pin.*

37ᵉ PIÈCE.

蝴蝶夢 *Hoû-thiĕ-mong,*

Ou le Songe de Pao-kong[1], drame composé par Kouan-han-king.

Ce drame, tiré du fameux recueil des jugements de Pao-kong, est digne de son origine. L'intérêt y croît de scène en scène; mais, comme on a déjà mis deux pièces de ce genre[2] à la portée des lecteurs, je me bornerai à l'analyse des *Malheurs de Fong-yŭ-lan*, drame qui a été inspiré, comme le *Songe de Pao-kong*, par une cause célèbre de la dynastie précédente.

38ᵉ PIÈCE.

伍員吹簫 *Ou-youên-tchouï-siao,*

Ou Ou-youên jouant de la flûte, drame historique composé par Li-cheou-king.

Ce magnifique drame, qui a pour sujet la mort de Feï-wou-ki, offre le tableau du règne de King-wang et le récit des événements les plus mémorables de l'époque. Toutes les circonstances qui se rattachent au supplice de Wou-ki sont décrites par le poëte avec les couleurs les plus vives. Comme

[1] Mot-à-mot : « Le songe des papillons. » Au quatrième acte, Pao, le gouverneur, voit en songe trois petits papillons tombés dans un nid d'araignée.

[2] *L'Histoire du Cercle de craie* et *Le Ressentiment de Teou-ngo.*

dans Thsou-tchao-kong (pièce 17), on y trouve ce qui manque à l'histoire officielle, la peinture des mœurs du temps où vivait Confucius (car Feï-wou-ki était contemporain de ce philosophe), le vrai caractère des actions, la physionomie des personnages et une foule de détails, pleins d'intérêt.

39ᵉ PIÈCE.

勘頭巾 *Khan-theou-kin*,

Ou le Bonnet de Lieou-ping-youên [1], drame composé par Sun-tchong-tchang.

C'est le procès du mendiant Wang-siao-eul, à peu près tel qu'il se trouve dans le répertoire des causes célèbres de la dynastie des Song. La femme de Lieou-ping-youên, éprise d'un religieux tao-sse, nommé Wang-tchi-kouan, pour mieux s'assurer la possession de son amant, concerte avec lui l'assassinat de son époux. Lieou-ping-youên succombe dans la rue sous les coups de son rival. L'artificieuse adultère accuse de ce meurtre un mendiant, dont le nom est Wang-siao-eul. Condamné par le premier juge, le mendiant est acquitté par le gouverneur de Ho-nan-fou ; celui-ci est assisté de T'chang-ting, ancien brigand, qui avait obtenu sa grâce, à cause de son esprit, et qui emploie dans ce procès tout ce qu'il a d'intelligence, d'adresse et de finesse pour découvrir le coupable.

[1] Littéralement : « Le bonnet examiné judiciairement. »

40ᵉ PIÈCE.

黑旋風 *Hĕ-siouèn-fong*,

Ou le Tourbillon noir, drame composé par Kao-wên-sieou.

Le Tourbillon noir est dans le Chouï-hou-tchouen (*Histoire des rives du fleuve*) un surnom que l'on donne par dérision à Li-koueï, personnage fameux, qui, de berger, devint l'ami et le compagnon de Song-kiang. Kouo-nièn, femme d'un greffier appelé Sun-yong, a des relations avec Pe-tchi-kiao, assesseur du tribunal, et quitte son mari pour suivre son amant. Tsun-yong en conçoit une si grande indignation qu'il se présente, comme accusateur, devant le tribunal. Par une étrange fatalité, l'assesseur tient la place du juge. Le mari trompé est battu, renfermé dans une prison, délivré au quatrième acte par les amis de Song-kiang, puis horriblement vengé par Li-koueï.

Le Tourbillon noir n'est pas un bon drame. A l'exception des grands morceaux lyriques, où l'on trouve quelquefois un peu d'abondance et de prolixité, l'auteur n'a rien ajouté au récit[1] de Chi-naï-ngan. Il n'attache l'esprit par aucun trait frappant et n'apprend rien à ceux qui ont lu le Chouï-hou-tchouen.

[1] Cet épisode de *L'Histoire des rives du fleuves* a pour titre : *La fidélité de Song-kiang*, ou *Les intrigues de Kouo-nièn*.

(La suite à un prochain numéro.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

---

§ 11. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva I martiya Magus âha Gaumâta nâma hauva udapatatâ hacâ Pisiyâuvâdâyâ Arkadris nâma kauf hacâ avadasa Viyakhnahya mâhyâ XXIV raucabis thakatâ âha yadiy udapatatâ. Hauva kârahyâ avathâ aduruźiya : « Adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra Kambuźiyahyâ brâtâ. Paçâva kâra haruva hamithriya abava. Haca Kambuźiya abiy avam asiyava utâ Pârça uta Mâda utâ aniyâ dahyâva khsathram hauva agarbâyatâ. Garmapadahya mâhyâ IX raucabis thakatâ âha avathâ khsathram agarbâyatâ. Paçâva Kambuźiya uvâmarsiyus amariyatâ. »*

Le roi Darius déclare : Il y avait alors un homme Mage nommé Gomatès. Celui-ci se leva de Pisiyauvâdâ ; il y a là une montagne nommée Arkadris, ce fut le 24 du mois de Viyakhna qu'il s'insurgea. Il trompa le peuple par ces paroles : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus, frère de Cambyse.« Alors le peuple entier devint rebelle, alla vers lui en abandonnant Cambyse, et la Perse et la Médie et les autres provinces. Celui-là saisit l'empire. Ce fut le 9 du mois de Gar-

mapada qu'il usurpa l'empire. Après cela, Cambyse mourut en se blessant lui-même. »

Le style de ces inscriptions n'est guère soigné, le mot *paçâva*, « après cela », se présentant à chaque période, ne trahit que trop l'enfance de l'art d'écrire. L'hébreu nous exhibe une phrase analogue : אחר הדברים האלה, mais on n'en abuse pas comme dans ces inscriptions.

Magus est le Μάγος des Grecs, le מג de Jérémie. En zend il ne se trouve pas un représentant de ce mot, ce qui est fort surprenant. La langue moderne a conservé pourtant ce nom sous une forme peu reconnaissable dans le mot موبد *mobed*, dans lequel je suppose une altération de l'ancien persan *magupati*, « maître des Mages. Le mot même semble venir de la racine *magh*, *mah*, en sanscrit, « être grand, » en grec, *μεγ*. Le mot persan *magus* serait comparable au mot sanscrit मघवत्, « riche, puissant. »

Gaumâta est le nom de l'homme que Ctésias et Justin nomment *Sphendadates* et qu'Hérodote ne désigne que par le nom de Smerdis le Mage. Le nom *Gaumâta* veut probablement dire « riche en bétail, » et il correspondrait alors au sanscrit गोमत् *gômat*, au zend *gaomat*. Le mot Σφενδαδάτης est plus clair, c'est le persan *Çpiñtadâta* ou *Çfiñtadâta*, « donné par le saint. »

Udapatatâ vient du verbe *pat* et de la préposition *ud*, « se lever, » sanscrit उत्पत्, ayant la même signification. La préposition *ud* se changerait en zend

en *uz* ou en *uź;* il est probable qu'elle a subi les mêmes altérations en certains cas, par exemple devant *t;* en d'autres cas, elle se changeait en *us.* L'infinitif de la racine *pat* se disait dans la forme faible *patitanaiy,* dans la forme forte *ftâtanaiy.* De cette dernière forme dérive le persan moderne افتادن. Je m'expliquerai plus bas sur ces doubles racines.

Pisiyâuvâdâyâ est l'ablatif dépendant par la préposition précédente. Le nom même est le nom d'une contrée dont on ne préciserait que très-diffilement la position géographique. Il reparaît plus tard dans le récit de la guerre contre Veisdatès, d'où il paraît avoir été situé au nord-est du Farsistan. Le mot se décompose sans doute en deux mots : *Pisiyâ* et *uvâdâ*, lequel en grec aurait rendu χαδη. Je suppose qu'il est le dernier élément du nom de Pasargades. Selon Harpocration, d'après Anaximène, le nom signifie : τῶν Πέρσων σ7ρατόπεδον. Les écritures différentes de ce nom Πασάργαδαι, Παρσάγαδαι, sans compter les formes estropiées comme *Falsagadac*, etc. démontrent qu'il n'était guère agréable ni facile aux oreilles grecques. Je crois que la forme persane se disait *Pârçâuvâdâ.* Toutefois, je ne veux pas omettre ici qu'Élien (*Hist. Anim.* XVI, 42), cite Ἀργάδη comme nom d'une ville, et que ce nom pourrait admettre l'explication de l'ancienne capitale par *Pârçârgadâ.*

Le premier élément de ce mot se retrouve ailleurs. Le nom Πισσούθνης le contient, si toutefois c'est le nom persan *Pisiyasiyauthna* estropié, lequel se trouve en zend *Pesyasyaothna* (Yesht Farvardin).

Dans le mot de la montagne *Arkadris*, je reconnais le mot sanscrit अद्रि *adri*, « pierre, montagne ; » le premier élément *ark* m'est inconnu. *Arkâdri* serait « montagne du soleil ; » *arkadari* pourrait s'expliquer comme « soutien du soleil. »

Kauf est le moderne كوه, à côté duquel il existe كوپ. En rapport avec le mot *kauf* sont les noms *kaufâ*, accusatif *kaufânam*, en grec κωφής, κωφήν, dont l'un est formé du nominatif, l'autre de l'accusatif.

Hacâ avadasa. Je reconnais que le *s* final m'offre quelques difficultés.

Yadiy « lorsque, » zend *yaizi, yaêzi*, sanscrit *yadi* यदि.

Viyakhnahya mâhyâ XIV *raucabis thakatâ âha* est une de ces dates qui donnent aux inscriptions de Bisoutoun une physionomie officielle et en même temps authentique. Le chiffre est à prononcer *cathurdaça.* Pour la connaissance de la langue des Perses, il faut regretter que les nombres des jours aient été donnés en chiffres au lieu de l'avoir été en toutes lettres ; mais en revanche, il nous est accordé de connaître le système arithmétique des anciens Perses, lequel se rapproche quelque peu de celui des Romains et des Grecs, tel qu'il se trouve dans les inscriptions. Il a l'avantage sur ces derniers en ce qu'il est purement décimal. L'unité se marque par un clou vertical, le chiffre *deux* par deux clous perpendiculaires superposés, *trois* par un et deux, *quatre* par deux fois deux et ainsi de suite jusqu'à *neuf*. Les dizaines se marquent

par des crochets; les vingtaines par deux dizaines superposées; *quatre-vingt-dix-neuf* s'écrirait alors ‹‹‹‹‹ IIIII I. Nous ne connaissons pas les signes pour *cent* et *mille;* c'étaient vraisemblablement des clous horizontaux.

Le sens n'est pas douteux, bien qu'un mot s'y trouve que je ne peux pas expliquer : le mot *thakatâ.* M. Rawlinson le passe sous silence. Il me semble que c'est un nominatif d'un féminin sujet de *âha*, en se rapportant à l'ablatif *raucabis* ou *rauca* « des jours, du jour. » Peut-être c'est une forme de participe de *thak*, sanscrit शक् *çak*, ayant la signification de « pouvoir, » et ensuite de « connaître; » de sorte que ce mot signifierait « ère. » Il est singulier que *Çaka* soit le nom d'un roi nommé aussi *Çalivâhana*, dont une ère indienne porte le nom.

Quant à *Viyakhnahya mâhyâ*, il est d'abord à remarquer que les génitifs des noms de mois sont presque les seuls qui se terminent en *hya* au lieu de *hyâ*. La cause est évidente; l'*a*, bref de sa nature, est prolongé au génitif comme dans tous les autres cas, quand il est employé à la fin du mot. Mais *mâhyâ*, « du mois, » forme pour ainsi dire un mot avec le nom précédent; pour cela, l'*a* est écrit comme s'il était au milieu d'un mot. L'inscription C (Lassen) nous donne pour la seule fois *Aurahya Mazdâha*, pour le génitif ordinaire *Auramazdâha;* l'*a* n'est pas prolongé parce qu'on a considéré les deux mots comme n'en faisant qu'un seul.

Le mot *mâhyâ* est une contraction de *mâhahya*,

de *mâha* « mois, » sanscrit मास *mâsa*, zend *mâog̃ha*, persan moderne *mâh*, grec éolien μείς. La contraction en question a été déjà traitée. Le mot persan se trouve dans le nom propre *Madates* (Quint. Curt. v, 3); *Mâhadâta* ou *Mâdâta*, Μηνόδοτος. Outre la forme *mâha*, il y avait une autre *mâh*, sanscrit मास्, qui avec le mot *dâta* change son *h* en *z*, et forme *Mâzdâta*, Mazates. (Comparez le zend *mâzdâtôis*.)

Le nom *Viyakhna* se trouve en zend, où on lui donne la signification d'*assemblée*. Il est clair qu'il ne peut pas signifier cela ici.

C'est un participe sûrement; व्यक्त *vyakta*, en sanscrit, veut dire « manifeste, » de *vi-ang*, mais avec le suffixe *na*, la forme serait *vyagna*, non pas *viyakna*, ce qui ferait supposer un verbe *vi-ak*.

Nous expliquerons le nom du mois *Garmapada*, qui est le plus clair de tous les huit que nous connaissons. Il signifie « époque de la chaleur, » il correspond au sanscrit ग्रीष्म *grishma*, ou juillet-août. Le mot *garma*, zend *ghĕrĕma*, sanscrit घर्म, « chaleur, » s'est conservé dans le persan moderne گرم; nous le reconnaissons dans le grec θερμός (pour χερμός), et l'allemand *warm*.

J'ai essayé de réunir les restes du calendrier persan; je donne mes essais avec la plus grande réserve possible. Nous n'avons qu'une donnée quelque peu sûre, c'est que le mois de *Bâgayâdis* est huit mois plus tard que le *Garmapada*, puisque Hérodote et les autres anciens estiment la durée du règne du Mage

à huit mois. Je crois qu'un arrangement semblable à celui que je vais proposer répondrait de quelque manière aux nécessités historiques. J'y ai tâché de lever quelques difficultés chronologiques. Le chiffre indique l'ordre de nos mois.

1
2
3 Bâgayâdis.
4 Viyakhna.
5 Thuravâhara.
6
7 Garmapada.
8 Thâigarcis.
9
10 Athriyâdis.
11 Askhâna.
12 Anâmaka.

Raucabis est l'ablatif; la forme *rauca* que nous lisons dans la troisième table le rend incontestable. Il faut croire que l'instrumental avait la même forme que l'ablatif. Le thème est *rauc*, persan moderne روز; le mot correspondant au نوروز serait alors *navarauc*, sanscrit रुच् *ruc*, « lumière, jour. » L'ablatif *raucabis* m'aurait porté à supposer un thème *raucan*, si le singulier *rauca* ne s'y opposait pas. Le sanscrit formerait *rugbhis* रुग्भिस्, les lois d'euphonie étant pourtant autres en persan que dans la langue indienne; *raucabis*, même *raucbis* n'offensait pas les oreilles persanes. Le zend dit également *raucèbis*. Du thème *raukhs*, d'où *Raukshâ*, *Raukhsanâ*, Ρωξάνης, Ρωξάνη.

Aduruźiya est l'imparfait de la quatrième conjugaison de *duruź*, dont nous avons déja parlé, « il mentit ; » le pluriel est *aduruźiyasa*.

Haruva, zend *haurva*, persan moderne هر « tout, » pehlevi سلوس, הרוסף.

Hamithriya veut dire d'abord « allié, » ensuite, en mauvaise part « rebelle ; » le sens, bien qu'il ne soit pas retrouvé dans d'autres idiomes, est incontestable.

Kam̃buźiyâ est l'ablatif.

Abiy avam, « vers lui. »

Agarbâyatâ est une forme grammaticale qui rappelle tout à fait le védique *agṛbhâyata*. La prolongation de l'*a* devant l'*y* causal est si vulgaire dans le dialecte védique, qu'elle devient presque la règle.

Le mot *garb*, d'une forme primitive *gharbh*, sanscrit गृभ्, *gṛbh*, plus tard गृह्, *gṛh*, zend *gĕrĕb*, goth *grip*, est le mot persan moderne گرفتن. Dans l'idiome antique, le thème de l'infinitif était *graftana*, locatif *graftanaiy*, participe *grafta ;* comparez le zend *uzgĕrĕftô*. A côté de cet infinitif, il y avait *garbitanaiy*, participe *garbita*, sanscrit गृहीत, गृभीत.

Paçâva Kam̃buźiya uvâmarsiyus amariyatâ, « plus tard Cambyse mourut, s'étant blessé lui-même », ou « par suicide. » Cette explication que j'ai donnée il y a trois ans, en présence de celle de M. Rawlinson : « Cambyse mourut en grande colère ; » je la maintiens encore aujourd'hui.

Uvâmarsiyus se décompose en *uvâ-marsiyus*. *Uvâ*

d'abord est le sanscrit स्व, la prolongation n'aurait pas dû étonner, puisqu'elle se trouve aussi en zend. *Marsiyus* est une forme analogue à celles qui se trouvent sans nombre dans les Vêdas, telles que *panasyú*, *duvasyú*, *dravinasyú*, *pṛtanasyú*, *makhasyú*, adjectifs indiquant tous un désir et répondant en général aux verbes désidératifs en *sy*. Je crois que la syllabe dérivative dans les cas semblables est *syu*, et non pas *yu*; avec cette dernière forme, on est très-souvent obligé de présumer l'existence des formes telles que *panas*, *duvas*, qui n'existent pas toujours. Le thème *marsiyu* veut dire : « voulant mourir, voulant tuer; » *uvâmarsiyus*, « tuant soi-même. » Qu'on traduise maintenant par s'étant blessé lui-même, ou par suicide, le sens reste le même; Cambyse est mort par suicide, probablement involontaire.

Cette explication, du reste la seule qui ne répugne pas à la grammaire, confirme le récit du vénérable père de l'histoire à l'égard de la fin tragique de Cambyse, récit empreint du cachet d'une véridique simplicité. L'autre traduction choque le sentiment philologique : « ne se supportant pas (not enduring himself), » ne serait pas *uvâmarsiyus* mais *auvâmarsiyus*. Jamais l'*a* privatif ne peut être employé d'une manière si illogique; dit-on, en sanscrit *asvatantra* ou *svâtantra*, en grec *ἀσυμπάθεια* ou *συναπάθεια*, en allemand *unselbständig* ou *selbunständig*, en français *indéfini* ou *déinfini*?

Amariyatâ est l'imparfait de cette racine *mar* qui, comprise depuis le Gange jusqu'au Shannon, est un

de ces éternels témoignages de l'antique parenté des peuples indo-germaniques. La forme présente est tout à fait le sanscrit अम्रियत *amriyata*. L'assonance *uvâmarsiyus*, *amariyata*, n'est nullement occasionnée sans dessein; elle militerait de même en faveur de mon explication, s'il y avait encore besoin d'une preuve.

§ 12. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Aita khsathram tya Gaumâta hya Magus adinâ Kam̃buźiyam, aita khsathram hacâ paruviyata amâkham taumâyâ âha. Paçâva Gaumâta hya Magus adinâ Kam̃buźiyam utâ Pârçam uta Mâdam utâ aniyâ dahyâva hauva ayaçta uvâipsiyam akutâ hauva khsâyathiya abava.*

Le roi Darius déclare : Cet empire que Gomatès le Mage ravit à Cambyse, cet empire avait été à notre branche dès longtemps. Après que Gomatès le Mage eut ravi à Cambyse et la Perse, et la Médie, et les autres pays, il fit (dorénavant) à sa volonté; il était roi.

Ce paragraphe n'offre pas de difficultés sérieuses; le seul mot un peu difficile est *ayaçta*. Je m'occuperai plus tard des infinitifs persans et je réserve à ce passage les détails; il suffit de dire ici que c'est probablement un ablatif d'une forme infinitive en *as* (comme le sanscrit *ǵîvas*, etc.), employé adverbialement. *Ayaçta* ou *ayaçtâ*, que je comparerais au sanscrit *ayastas* ou *ayastât*, s'il existait, signifie d'abord « en sortant de, ensuite désormais. » Je ne crois pas que ce soit une préposition gouvernant l'accusatif, comme le dit M. Rawlinson, car *uvâipsiyam* est employé en adverbe.

Le mot *aita* est tout à fait le sanscrit एतद्, le zend *aêtat*, « ce. » Le mot est resté dans l'adverbe pehlevi [illegible], איטיון, le persan ايدون maintenant.

Quant à ce mot que je viens de citer, il a déjà été expliqué suffisamment par M. Rawlinson; il signifie : « selon son propre bon plaisir. » Hérodote nous dit qu'il avait régné sans crainte (ἀδεῶς).

Le mot *adinâ* est un imparfait d'un verbe *di*, « ravir, » fléchi d'après la neuvième conjugaison sanscrite. Je n'ai pas pu trouver son équivalent en persan moderne. Le mot *di*, « prendre, » se construisant avec double accusatif, est probablement parent du mot *dâ*, « tenir. » Le mot *tâyu*, sanscrit, zend et aussi persan qu'on a voulu comparer, appartient à une autre racine.

De *akuñta* pour *akunutâ*, « plus tard. »

§ 13. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Naiy âha martiya naiy Pârça naiy Mâda naiy amâkham taumâyâ kasciy hya avam Gaumâtam tyam Magum khsathram ditam cakhriyâ. Kârashim haca darsata? atarça kâram vaçiya avâźaniyâ hya paranam Bardiyam adânâ avahyarâdiy kâram avâźaniyâ mâtyamâm khsanâçâtiy tya adam naiy Bardiya âmiy hya Kuraus puthra kasciy naiy adrasnaus cisciy thastanaiy pariy Gaumâtam tyam Magum yâtâ adam araçam. Paçâva adam Auramazdâm patiyâvahaiy. Auramazdâmaiy upaçtâm abara. Bâgayâdais mâhyâ X raucabis thakatâ âha avathâ adam hadâ kamanaibis martiyaibis avam Gaumâtam tyam Magum avâźanam utâ tyaisaiy fratamâ martiyâ anusiyâ âhatâ Çikthauvatis nâmâ didâ Niçâya nâmâ dahyâus Mâdaiy avadasim avâźanam khsathramsim adinâm. Vasanâ Auramazdâha adam khsâyathiya abavam Auramazdâ khsathram manâ frâbara*

Le roi Darius déclare : Il n'y avait pas un homme ni Perse, ni Mède, ni un homme de notre race quelconque, qui aurait dépouillé de sa couronne ce Gomatès le Mage. Le peuple le craignait à cause de sa cruauté. Il aurait (volontiers) tué beaucoup de monde qui connaissait l'ancien Smerdis, pour cela il aurait tué le peuple. « Afin que l'on ne me reconnaisse que je ne suis pas Smerdis le fils de Cyrus. » Personne n'osait dire quoi que ce fût à l'égard de Gomatès le Mage, jusqu'à ce que je vinsse. Alors je priai Ormazd ; Ormazd m'apporta du secours. C'était le 10 du mois de Bâgayâdis, lorsque je tuai, accompagné d'hommes fidèles, Gomatès le Mage et les hommes qui étaient ses principaux complices. Il y a un fort nommé Sikthauvatis dans le pays de Nisée en Médie, c'est là que je le tuai. Je lui ravis l'empire. Par la volonté d'Ormazd je devins roi, Ormazd me conféra l'empire.

J'écris *naiy* et non pas *niya;* le sanscrit नेद्, le zend *nôid*, ne nous donnent pas de choix ; en outre, il se trouve une forme zende *naêd*. Je n'ai pas besoin de rappeler que cette forme négative est commune à l'hindou comme au breton, au russe comme au français. *Naiy-naiy* est le latin *nec-nec*, le français *ni-ni*.

Kasciy, « quelconque, » sanscrit *kaçcit*, zend *kaçcid*, latin *quisquam*, *quisquis*. La syllabe *cid*, *ciy*, en persan, donne à l'interrogatif auquel elle est ajoutée un sens indéterminé. Le pronom interrogatif, de son côté, se retrouve dans toutes les langues indo-européennes, plus ou moins altéré d'après les règles immuables et particulières à chaque idiome.

Quant au persan, la forme *kasciy* nous fait voir une loi euphonique de la langue achéménienne. Le *s* en sanscrit, qui est retranché à la fin du mot en persan, ne se change pas devant les palatales en *ç*,

comme aussi en zend, mais garde sa forme primitive. Sous ce rapport, le persan représente une époque de formation antérieure à celle qu'exhibe le sanscrit connu. Nous lisons encore *avasciy*, et ces deux formes sont les seules qui nous donnent le nominatif primitif en *as*, altéré ordinairement en zend et sanscrit, et qui n'est conservé comme forme régulière qu'en lithuanien.

Le persan relatif présente la même singularité qu'il a en allemand, où il sert pour exprimer l'article. *Hya*, *hyâ*, *tya*, est *der*, *die*, *das*, *ὁ*, *ἡ*, *τό;* le grec pourtant a introduit de légères différences.

Cakhriyât est un potentiel (optatif) du parfait redoublé, correspondant au parfait de l'optatif des Grecs. Le sanscrit classique a perdu cette multitude de formes; le dialecte des Vêdas pourtant en offre beaucoup d'exemples; la forme grecque *δεδορκοίημεν* se dirait en bon sanscrit दद‍ृश्याम *dadṛçyâma*, en persan *dadarçiyâma*, deuxième personne *δεδορκοίης*, sanscrit *dadṛçyâs*, persan *dadarçiyâ*.

L'optatif *cakhriyâ* correspond au sanscrit चक्रयात् *cakṛyât;* l'aspiration est nécessaire en persan et exigée par le *r* suivant. Le *r* de la racine *kar* s'est conservé comme à l'infinitif *kartanaiy*, persan moderne کردن, tandis qu'il s'est effacé devant l'*n* de la cinquième conjugaison.

Ditam cakhriyâ est une manière de s'exprimer qui se rapproche déjà de celles des langues modernes où l'analyse a fait céder la synthèse. *Cakhriyâ* est ici une

espèce de verbe auxiliaire pour remplacer l'optatif du parfait du verbe *di*, probablement pas usité. La combinaison se traduirait en mauvais latin : « privatum fecerit », pour « privarit ». Je rappelle ici l'usage analogue qu'on fait en sanscrit du verbe *kṛ* dans le même cas, pour former le parfait des verbes causatifs et passifs; par exemple *kâmayâncakâra*. Le bengali et le hindoui forment des partitifs passifs de la même manière. (Voy. *Rudiments de la langue hindouie*, par M. Garcin de Tassy.)

Kârasim hacâ darsata atarsa, « le peuple le craignait à cause de son audace, de sa cruauté ». Le mot *sim* est l'accusatif du pronom de la troisième personne, égal au sanscrit सीम् et rejetant son accent sur la dernière syllabe du mot précédent, *kârasim*, persan moderne کارش; ce qui explique la suppression de la syllabe *îm*.

Les deux mots suivants sont lus par M. Rawlinson *hacha darshama;* il fait suivre un point d'interrogation. Je n'hésite pas un moment à lire *hacâ darsata*, d'abord parce que la préposition citée ne gouverne que l'ablatif, et ensuite parce que le *m*, ⊢𒐕𒐕, peut bien être une faute ou de gravure ou d'écriture pour *t*, ⋿𒐕𒐕. *Hacâ darsata* est alors le pendant de *hacâ paruviyata*.

Darsa est le sanscrit धर्ष, *dharsha*, masculin, « audace, arrogance, » le grec θάρσος; il vient du verbe *dars*, « oser, » dont nous nous occuperons bientôt.

Atarça, « il craignit, » du verbe *tarç*, sanscrit त्रस्,

grec τρέω (pour τρέσω; τρέσ1ης, « trembleur, » a conservé le σ; en persan ce serait *thraçtâ*). C'est un des exemples, peu fréquents du reste, que le *s* final d'une racine sanscrite se change en *ç*. Le mot moderne est ترسيدن, d'une forme *tarçitanaiy;* une forme *thraçtanaiy*, peut-être achéménienne, formerait, en persan moderne, سرستن, ce qui n'existe pas.

Quant au passage précédent, Hérodote est en contradiction directe avec le roi Darius, et, en ce cas, on est porté à donner raison au premier. L'historien grec nous dit expressément (III, 67) que le Mage aurait comblé de bénéfices tous ses sujets, de sorte que tous les peuples de l'Asie, excepté les Perses, l'auraient regretté après sa mort : Ἀπεδέξατο ἐς τοὺς ὑπηκόους πάντας εὐεργεσίας μεγάλας ὥσ1ε ἀποθανόντος αὐτοῦ πόθον ἔχειν πάντας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ πάρεξ αὐτῶν Περσέων. Il les exempta, en outre, pour trois ans, du service militaire, et leur accorda une remise d'impôt. Les théocrates perses savaient bien ce qu'ils faisaient. Mais l'inscription sent un peu le bulletin officiel ici, comme dans quelques autres passages, où le roi parle de ses victoires complètes dans le style d'un général autrichien. Les Perses se vengèrent cruellement des Mages, non pas à cause de leur cruauté, mais parce qu'ils détestaient cette classe d'hommes dont l'arrogance et l'ambition pesaient sur eux plus que sur les autres nations, qui ne la connaissaient que de loin.

Kâram vaçiya avâźaniyâ, « il aurait tué bien du monde ». Le mot *avâźaniyâ* est de la même forme

que *cakhriyâ*. Je le croyais, autrefois, présent de l'optatif, en ne tenant pas compte de l'*a* prolongé, et je l'identifiais avec le sanscrit *avahanyât* अवहन्यात्. Mais c'est, sans aucun doute, le parfait contracté d'après une règle connue de *avahażaniyâ*, identique au sanscrit अवजघन्यात् *avaǵaghanyât*. Du reste, le sens de la phrase réclame le parfait.

Il est vrai que quelques formes, en zend, redoublent *z* par *z*, par exemple *zizâhi;* nous lisons même, dans cette inscription, *zâzâna*. Ces réduplications, pourtant, appartiennent à une époque moins reculée; elles ne se sont faites que sur le sol persan même. La consonne de redoublement pour les racines commençant par *z* persan, ह्, est *h;* et si le cas présent ne le montrait pas, nous aurions une preuve incontestable dans le mot zend *hizva*, persan (*h*)*izuvâ*, *huzavâ*, persan moderne زبان, correspondant au sanscrit जिह्वा *ǵihvâ*, « langue. » Ce mot sanscrit ne vient pas de लिह् *lih*, « lécher » (le changement de *l* en *ǵ* serait trop peu usité), mais il est formé du redoublement de *hvê*, « crier. » La forme zend *huzvâ*, comme le pehlevi [illegible] *huzva*, en [illegible] *huzvârech*, « langue héroïque, » militent en faveur de cette opinion.

Hya paranam Bardiyam adânâ, « qui connaissait l'ancien Smerdis. » Le mot *parana* est probablement identique au sanscrit पुराण *purâṇa*, formé de *paras* au lieu de *puras*. Mais cela pourrait être encore un adjectif dérivant de *para* et signifiant « autre. » Le sens n'en serait presque pas changé.

Le mot *adânâ* est aussi intéressant qu'il est heureusement clair. La racine *dâ*, de la 4[e] conjugaison, est le sanscrit *ǵnâ*, le grec *γνω*, le latin (*g*)*no*, le celtique *gno*, le germanique *kan*, le lithuanien *źin*. J'ai déjà parlé de la suppression de l'*n*, laquelle se trouve déjà en sanscrit; mais il paraît qu'elle était règle en persan. Quant à la racine primitive, *ǵan*, *dân*, elle ne se montre nulle part dans les langues orientales, il faut la chercher dans les idiomes de l'Europe.

Quant à ces racines dérivées à l'aide d'un *â* final, il paraît que le persan en a eu plus que le sanscrit, bien que cette manière d'altérer les thèmes n'y soit pas encore si fréquente qu'en grec. Nous ne trouvons en sanscrit que *man* et *mnâ*, *bhas* et *psâ*, *pṛ* et *prâ*, *dham* et *dhmâ*, « souffler ; » le grec nous donne en outre TAM et TMH, KAM et KMH, ΔAM et ΔMH, ΠET et ΠTH, TEM et TMH, et tant d'autres. Les racines sanscrites citées ci-dessus se trouvent toutes en persan ou en zend; quant aux autres, il faut supposer des formes doubles pour *gam*, *ǵam* et *gmâ*, *ǵmâ*, « aller ; » *khsan* (d'où le sanscrit *kshaṇa* क्षण) et *khsnâç*, « remarquer, » *pat* et *ftâ*, « tomber, marcher, voler ; » *dam* et *dmâ*, grec ΔAM et ΔMH, « dompter. » J'ai cru déterrer ce dernier verbe dans le livre d'Esther, où אדמתא se trouve parmi les noms des chambellans royaux. Le mot est lu, par les Massorèthes, *admatha*, j'y reconnais le nom persan *admâta*, en grec dorien *ἄδματος*, « indompté. » Si l'on veut lire *adamita*, on aura le même sens sous une autre forme; ce serait le sanscrit अदमित *adamita*, le latin *indomitus*, le go-

thique *untamida*, l'anglais *untamed*. Le mot धम, ध्मा, « souffler, » se retrouve, en persan moderne, en دم, anciennement *dama*, et دما *dmâ*, « souffle. »

Mâtyamâm khsanâçâtiy, etc. « qu'il ne me remarque pas, etc. » Ce sont les mots prêtés au pseudo-Smerdis. En *mâtyamâm* nous avons deux pronoms enclitiques suivant l'un sur l'autre. *Mâtya* se lit souvent, c'est le grec *μήτι*.

Le mot *khsanâçâtiy* est le mot persan moderne شناسیدن, ce qui fait supposer un infinitif *khsanâçâtanaiy*. Je me suis déjà expliqué sur l'origine de ce verbe par une prolongation par *âç*. Le *ç* se trouve très-souvent dans ces racines; je rappelle *parç* en présence du grec *περ* en *πειράω*, « questionner. » La forme persane شناختن semble fortifier cette hypothèse.

Kasciy naiy adrasnaus cisciy thaçtanaiy pariy Gaumâtam tyam magum, etc. « Personne n'osait dire quoi que ce fût à l'égard de Gomatès le Mage. »

Ce passage si clair a été mal compris jusqu'ici, et cela tenait à une chose, l'ignorance de la forme de l'infinitif en ancien persan. On l'avait supposée identique avec le supin sanscrit et latin en तुम् *tum*, ou avec le participe तम्. Mais d'après les règles de formation de l'idiome moderne, jamais le *m* de l'accusatif, ou d'un autre cas quelconque, ne s'est changé en *n* ن. Le seul cas où l'on pourrait le croire s'explique d'une autre manière.

L'infinitif, en grec, et dans les langues germa-

niques, dérive de la forme *ana*, le persan en avait une autre, *tana*. Comme suffixe adjectif nous le rencontrons dans les mots formés d'un adverbe temporel, par exemple, sanscrit *hyastana*, latin *hesternus; çvastana*, *crastinus*, etc.

Dans les sources persanes que nous avons, nous ne le lisons qu'au locatif; il est pourtant probable que, dans une époque plus reculée de la langue, on s'est servi d'autres cas; nous voyons un phénomène semblable en sanscrit, où les cas de l'infinitif, autres que l'accusatif, ont été retrouvés dans les Vêdas. Le mot *thaçtanaiy* s'explique alors fort simplement par « dire; » le *h* s'est changé, d'après la règle générale, en *ç*. Toutes les conjectures qu'on a faites sur ce mot sont écartées par cette simple explication.

Nous trouvons entre autres aussi l'infinitif *cartanaiy*, de *car*, « marcher »; *kañtanaiy* de *kan*, « fouiller », et *nipistanaiy*, de *ni-pis*, « écrire »; ces deux derniers, tirés de l'inscription de Van, ont leurs représentants dans l'idiome moderne en كندن et نبشتن.

Cette syllabe *tana* s'attache généralement, mais pas toujours, immédiatement au radical, dont la dernière consonne fut changée d'après les lois phonétiques. Dans ces cas, on peut former l'infinitif en ajoutant *tanaiy* au radical du verbe changé par le gonna. Par exemple : *çuc*, سوز, infinitif *çaukhtanaiy*, سوختن, « brûler ». *Band*, بند, infinitif *baçtanaiy*, بستن, « lier ». *Kars*, كش, infinitif *kustanaiy*, كشتن, « tuer ». *Dâr*, دار, *dâstanaiy*, داشتن, « tenir ». *Vart*,

vard, infinitif *varstanaiy*, کشتن, « devenir ». *Rabh*, رف, infinitif *raftanaiy*, رفتن, « venir ». *Kar*, کر, infinitif *kartanaiy*, کردن. *Siyu*, شو, infinitif *siyautanaiy*, شودن, « aller ». *Dâ*, دا, infinitif *dâtanaiy*, دادن, « donner ». Je n'ai pu donner ici qu'un seul exemple de chaque classe.

En outre, l'infinitif se forme comme en sanscrit en insérant la voyelle *i*; l'idiome moderne forme en ce cas l'infinitif en يدن. Dans la grande majorité des cas, la langue de nos contemporains a deux infinitifs, le fort et le faible, pour employer ici le terme de la grammaire germanique, rigoureusement applicable à ce phénomène arien. Nous voyons شوختن et سوزيدن, *çaucitanaiy* et *çaukhtanaiy*, شناختن et سناسيدن, *khsanâkhtanaiy* et *khsanâçitânaiy*, داشتن et داريدن, *dâstanaiy* et *dâritanaiy*, گذاشتن et گذاريدن, *vitâstanaiy* et *vitâritanaiy*, etc. En d'autres cas l'idiome actuel n'a conservé que « passer », la forme faible.

Troisièmement, l'infinitif persan s'attache, et cela le plus rarement, non pas au radical, mais au thème du présent et à une autre forme infinitive. Nous choisissons pour exemple du premier le verbe « entendre », شنودن, persan ancien *sunautanaiy*. Le radical est *çru*, estropié au présent en persan, comme en sanscrit श्रृणोमि, persan *sunaumiy*. Cette irrégularité a ses antécédents dans les Vêdas; en aucun cas la forme infinitive شنودن n'appartient au persan moderne seul. Le même idiome qui a fidèlement

conservé l'infinitif کردن en présence de l'impératif کن, aurait aussi accepté la forme سرودن, si un *çrautanaiy* eût été l'expression vulgaire.

Pour parler enfin du dernier cas, je regarde les verbes en ستن comme provenant de l'adjonction de *tana* à une forme infinitive en *as*. Les Vêdas nous donnent des formes comme जीवसे, श्रवसे au datif. Cet infinitif en *as*, datif *asê*, rappelle la forme latine *ere*. Je considère alors زیستن, « vivre », comme correspondant à une forme antique *źivaçtanaiy*, دانستن à *dânaçtanaiy*, جستن, « courir », à *ayaçtanaiy*. Il est à remarquer, que cette syllabe *as* ne s'attache pas toujours au radical, mais souvent au thème du présent. J'ai déjà dit que ce même élément forme l'infinitif, se joint avec d'autres suffixes, par exemple à la terminaison de l'ablatif *ta* et *tâ;* j'en ai fait venir le mot *ayaçta*.

La syllabe *tana*, ainsi que sa forme dérivée *açtana*, se retrouve aussi en pehlevi où elle forme des mots semi-ariens des racines sémitiques. Cette terminaison infinitive s'ajoute généralement aux troisièmes personnes du prétérit ou du futur chaldéens, car c'est ainsi que j'explique et la syllabe finale [pehlevi] ונתן et la prothèse [pehlevi], qui se trouve dans beaucoup de verbes pehlevis, par exemple [pehlevi] (lu à tort par Anquetil et M. Muller *dabouten*) יהבונתן, [pehlevi] מחיתונתן, « frapper », [pehlevi] נפלונסתן, (Anquetil, *vaflonnastan*), « tomber », avec le futur. [pehlevi]

ימיתונתן, « mourir », [Pahlavi] יזבחונתן, « sacrifier », [Pahlavi] יכתיבונסתן, « écrire ».

Ces remarques suffiront pour fixer d'une manière incontestable l'explication de cette phrase.

Je crois devoir lire, d'après le principe posé en haut, *adrasnaus* au lieu de *adarsnaus*, ce qui se serait changé en *adasnaus*. Le changement du *t* final en *s* est exigé par les lois phonétiques de l'ancien persan, qui ne souffre pas un *t* à la fin d'un mot.

Pariy, « à l'égard », sanscrit परि, grec *περί*.

Yâtâ, « jusqu'à ».

Araçam est l'imparfait de la racine *raç*, que M. Bopp a identifiée avec le sanscrit ऋच्छ्. Le persan moderne a conservé le mot رسيدن *raçitanaiy*.

Le récit de Darius confirme ce qu'Hérodote a rapporté à l'égard de ce mage, qui se tenait caché et ne sortait jamais de son palais pour ne pas se trahir aux Perses qui avaient connu le vrai Smerdis. Mais ce que Darius ne dit pas, c'est que justement cette précaution exagérée le perdit. La tradition des Grecs, qui nous le donne comme trahi par une de ses femmes, fille d'un Perse qui avait le premier conçu des soupçons contre l'identité du mage, est trop connue pour être répétée ici.

Paçâva Auramazdâm patiyâvahaiy, « après cela j'invoquerai Ormazd. » *Auramazdâm* est contracté de *Auramazdâham*. *Patiyâvahaiy* a été expliqué déjà par M. Rawlinson et doit avoir le sens fixé par lui. Le verbe est *pati-â-vas*, « adorer ». Je n'hésiterais pas à

penser à un verbe désidératif formé de *av*, « protéger », et correspondant au sanscrit अवस्य् *avasy*, « demander protection », si la forme grammaticale ne s'y opposait pas. Le verbe *â-vas* signifie dans les Vêdas « repousser » ; nous connaissons दोषावस्तर् *dôshâvastar*, au vocatif, « ennemi de la nuit », bien que M. Rosen ait établi lui aussi, appuyé par des commentaires indigènes, une explication toute différente.

Quoi qu'il en soit, *patiyâvah*, d'abord « rester debout, demeurer devant », signifie « adorer » ; les verbes hébreux עלה, בוא, surtout עמד ne se trouvent pas tout à fait dans ce sens, mais se rapprochent pourtant. La transition est facile. Je crois que le mot grec Μιθρώστης (Arrien, III, 8), Μητρώστης (Ktés. *Pers.* 52), n'est autre chose que *Mithrâvaçtâ*, accusatif *târam*, « adorateur de Mithra », comme peut-être Τιθραύστης, nom assez connu, se disait en persan *Cithrâvaçtâ*, dont je ne sais pas apprécier encore la signification[1].

Bâgayâdis mâhyâ X, etc. C'était le 10 du mois de *Bâgayâdis;* le chiffre est à lire *daça*. Le nom du mois *Bâgayâdis* signifie probablement « sacrifice aux divins; » nous avons en outre le mot *Athriyâdiya* égal à *Athriyâdis*, « sacrifice au feu ». Ou le mot *Bâgayâdis* contiendrait-il le mot persan باغ, « jardin »? ce qui ferait allusion à la saison, probablement le mois de

[1] Les deux éléments *Cithra* et *Mithra* se trouvaient aussi autrefois devant les mêmes mots, par exemple l'hébreu שתרבוזני *cithrabuzania* et Μιθροβουζάνης (Diodore, XVII, 21), *Mithrabuzaniya*.

mars. Dans ce cas, le nom signifierait « sacrifice de jardin », et il aurait son pendant dans le nom du mois de *Thuravâhara*, dans la dernière partie duquel je crois reconnaître le sanscrit वसर, *vasara*, वसन्त, *vas-anta*, le persan بهار, le grec ἔαρ, éol. FEAP, le latin *ver*, le suédois *vår*, « printemps ».

Hadâ kamanaibis martiyaibis, « avec des hommes fidèles. » Le mot *kamana* a été bien expliqué par M. Rawlinson, c'est la racine *kam*, « aimer », d'où cet adjectif est dérivé. Ces hommes fidèles sont les sept hommes qui tuèrent le mage. Malheureusement l'intéressant passage qui donnait les noms des conjurés a été complétement tronqué dans l'inscription persane, mais ce que nous savons, c'est que, d'après les restes de ces noms, le récit d'Hérodote est confirmé contre celui de Ctésias. Nous en parlerons à l'explication de ce passage.

Quant à *hadâ*, « avec, » c'est le sanscrit सधा, en sanscrit classique सह, zend *hadha*. La préposition veut l'instrumental.

Avâźanam est la première personne de l'imparfait de *avaźan*, dont la troisième est *avâźa*.

Tyaisaiy fratamâ martiyâ anusiyâ âha(ñ)tâ, « qui lui *erant* principaux complices ». *Tyaisaiy*, « qui lui », montre le pluriel du pronom relatif dans sa vraie forme; *saiy* est le datif enclitique du pronom de la troisième personne.

Fratamâ est le pluriel de *fratama*, « le premier », et indique « les principaux, les grands »; cette dernière signification nous est conservée dans le mot

hébreu פרתמים. Le mot persan correspond au sanscrit प्रथम, et est le superlatif de la préposition *pra*, persan *fra*, grec προ. Le comparatif est *fratara*, sanscrit प्रतर, πρότερος. Un superlatif indiquant la même chose était *parama*, que je crois reconnaître dans le nom du fils d'Aman פרמשתא, *Paramaistâ*, sanscrit परमेष्ठा, *Paramêshṭhâ*, « étant debout au premier, excellent », comparable au persan *rathaistâ*, zend *rathaesthâs*, sanscrit रथेष्ठा *rathêshṭhâ*.

Anusiya vient de la préposition *anu*, « après, » et du suffixe *siya*, que nous avons lu en *Hakhâmanisiya*. Les mots, ainsi formés, sont assez fréquents en sanscrit védique.

Dans cette affaire, Darius se pose comme la personne principale, bien que ce ne fût pas lui qui eût commencé à tramer le complot contre la vie du mage. Hérodote raconte avec beaucoup de détails dramatiques la scène de l'assassinat. Le roi-mage et son frère Patizeithes (peut-être *patizaitâ*, génitif *patizaithra*), l'âme de l'intrigue, résistèrent avec force et blessèrent même quelques-uns des conjurés.

« Les complices » se rapporte plus ou moins à tous les mages, car les Perses, ayant appris la fraude des prêtres, en firent un horrible carnage. Ils observèrent l'anniversaire de cet événement comme une fête et lui donnèrent le nom de Magophonie (*Magużanana*).

L'inscription nous indique la localité de ce drame,

de laquelle Hérodote ne parle pas. C'était à Nisée en Médie, dans un fort nommé *Sikthauvatis*.

Quant à ce dernier, on voit bien sa décomposition, *çiktha (s) vatis*, mais il m'est impossible de l'expliquer.

Niçâya est le zend *Niçâyo* et le *Nisæa* des anciens.

Quant au mot *nâmâ*, il faut remarquer que ce mot prend la terminaison féminine toutes les fois que le substantif auquel il se rapporte est du genre féminin. Il faudrait peut-être conclure de là que *nâma* fût un adjectif ou un mot adjectivement employé. Du reste, le sanscrit a quelque chose d'analogue en ajoutant *nâman* au masculin, et *nâmnî* au féminin. Il paraît aussi que le mot doit être considéré comme annexé immédiatement au mot précédent. L'explication de la longueur de l'*â* en *nâmâ*, donnée par M. Benfey, est erronée. Le mot auquel se rapporte *nâmâ* n'est pas *Niçâya*, mais *dahyâus*. Le mot se dirait en sanscrit : *niçâyanâma dêça*, ou *niçâyanâmnî diç*.

Darius garde absolument le silence sur la manière dont il fut élu roi. Nous ne pouvons alors savoir ce qu'il y a de vrai dans l'affaire du cheval de Darius.

§ 14. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : khsathram tya hacâ amâkham taumâyâ parâbartam âha ava adam patipadam akunavam. Adamsim gâthavâ avâçtâyam. Yathâ paruvamaciy avathâ adam akunavam ayadanâ tyâ Gaumâta hya Magus viyaka adam niyapârayam kârahyâ abicaris gaithâmça mâniyamca vithabiscâ? Tyâdis Gaumâta hya Magus adinâ. Adam kâram gâthavâ avâçtâyam Pârçamcâ Mâdamcâ utâ aniyâ dahyâva. Yathâ*

paruvamaciy avathâ adam tya parâbartam patiyâbaram. Vasanâ Auramazdâha ima adam akunavam. Adam hamatakhsiy yâtâ vitham tyâm âmâkham gâthavâ avaçtâyam. Yathâ paruvamaçiy avathâ adam hamatakhsiy vasanâ Auramazdâha yathâ Gaumâta hya Magus vitham tyam amâkham naiy parâbara.

Le roi Darius déclare : L'empire qui avait été arraché à notre race je l'ai restauré. Je l'ai remis à sa place. Comme il avait été avant moi, ainsi je l'ai rétabli. Les autels que Gomatès le Mage avait renversés, je les ai restaurés en sauveur du peuple (j'ai rétabli) le monde et le ciel? (les chants et le saint office?) Et (j'ai restitué) aux palais ce que Gomatès le Mage avait enlevé. J'ai rétabli l'ordre dans le peuple, en Perse et en Médie, et dans les autres provinces. Comme c'était avant moi, ainsi j'ai (restauré) ce qui était renversé. Par la volonté d'Ormazd j'ai fait tout cela. J'ai disposé (tout) jusqu'à ce que j'eusse rétabli l'état. Je l'ai arrangé par la volonté d'Ormazd comme ç'avait été avant moi, lorsque Gaumatès le Mage n'avait pas usurpé (notre palais) notre pays.

Ce passage est un des plus difficiles de l'inscription de Bisoutoun tout entière, surtout le passage d'*ayadanâ* jusqu'à *adinâ*. Il est difficile d'autant plus qu'il est bien conservé, car les passages tronqués excusent la faiblesse du commentateur. Ce dernier n'est pas obligé de savoir ce que l'inscription a pu dire, il n'est tenu à lire que ce qui est écrit. Il y a des explicateurs épigraphiques qui comblent toutes leurs lacunes en forgeant des monuments d'après leur fantaisie; il y en a eu, parmi les commentateurs des restes cunéiformes, quelques-uns qui, de deux caractères seuls épargnés par le temps, reconstruisaient une inscription parlant de Cyrus et de Pasargade. Mais il est beaucoup plus facile de faire des conjec-

tures sur le sens d'une inscription qui n'existe plus, que d'en expliquer une qui est conservée en entier. Je donne mon explication sous toutes réserves.

Le sens de la première phrase est clair. *Parâbarta* « détourné, » vient de *parâ-bar*, en sanscrit védique पराभृ, « porter de côté. »

Patipadam akunavam, « je réintégrai, » *patipada*, sanscrit प्रतिपद्, *pratipada*, « veut restaurer, » et est employé adverbialement.

Quant au mot *akunavam*, c'est un de ces termes qui ont été reçus par l'idiome moderne, tout à fait dans la forme antique. La racine *kar*, sanscrit कृ *kṛ*, zend *kĕrĕ*, forme les temps dits spéciaux d'après la cinquième conjugaison sanscrite, toutefois avec cette différence du sanscrit et du zend, que la consonne *r* est supprimée et la voyelle remplacée par *u*. Le verbe se conjugue alors :

PRÉSENT.	POTENTIEL.	IMPARFAIT.
kunaumiy	*kunuyâm*	*akunavam*
kunausiy	*kunuyâ*	*akunaus*
kunautiy	*kunuyâ*	*akunaus*
ku(nu)mahy	*kunuyâmâ*	*aku(nu)mâ*
ku(nu)tâ	*kunuyâtâ*	*aku(nu)tâ*
kunuvañtiy	*kunuyâ*	*akunuva.*

La forme moyenne se fléchit :

PRÉSENT.	POTENTIEL.	IMPARFAIT.
kunuvaiy	*kunuvîyâ*	*akunuviy*
kunusaiy	*etc.*	*aku(nu)hâ*
kunutaiy		*aku(nu)tâ*
kunumadaiy		*aku(nu)madiy*
kunuduvaiy?		*akunuduviy?*
kunuvantaiy		*akunuvataiy*

De ces formes spéciales dont nous n'avons pas relevé l'impératif *kunu* (d'où le persan moderne کن) et le subjonctif, se forme un passif au thème *kunavay*.

PRÉSENT.	IMPARFAIT.
kunavayâiy	*akunavayaiy*
kuvaṇayahaiy	*âkunavayathâ*
kunavayataiy, etc.	*akunavayatâ, etc.*

Ces formes citées ont donné naissance au verbe persan کردن, dont le présent est کنم.

Adamsim gâthavâ avâçtâyam, « je l'ai replacé à sa place. » Il est d'abord surprenant que le *sim* se rapporte à un substantif neutre, quoique étant masculin, mais il n'y a pas moyen de l'expliquer autrement.

Quant au mot *avâçtâyam*, M. Bopp a déjà remarqué dans sa grammaire comparée, que l'ancien persan formait ses verbes causatifs sans l'intermédiaire *p* sanscrit. Le mot se dirait en indien *sthâpayâmi*. अवस्था a, du reste, la même signification que le mot achéménien.

Le substantif *avasthâ* veut dire en sanscrit « arrangement, état. » Il se trouvait certainement en persan ancien, comme en zend, sous la forme *avaçtâ;* il indiquait apparemment *réforme*. Que dirait-on de cette supposition d'y trouver le nom *avesta* dans Zendavesta, et de l'expliquer par *réforme?* Il résulterait que Zoroastre n'a pas créé sa religion, qu'il l'a seulement réformée. Ce qui milite pour cette application, c'est اوستا وزند, que les Persans disent apportée par Zoroastre. Je traduis ces deux mots :

« la réforme et la foi. » Comme Zoroastre réforma la religion, Darius rétablit la royauté.

La racine persane, zende *çtâ*, est identique aux radicaux sanscrits स्था, latin *sta*, allemand, teutonique *sta*, grec *στη*, *στα*, lithuanien *sto*, celtique *sta*, et se retrouve ainsi dans tous les dialectes de la grande branche indo-européenne. Le *th* sanscrit n'est que d'une origine postérieure à la séparation de ces races diverses. Mais le sanscrit a un phénomène commun au zend et au persan; c'est celui de changer la consonne *ç* d'après la voyelle qui précède; en persan, le *ç* se conserve après *a*, mais se change en *s* après *i* et *u*. Cette loi euphonique est également applicable au zend, et d'après elle, il faut statuer sur les cas où un mot s'écrit ou avec un *s* ou avec un *ç*. Il va sans dire que cette confusion se présente dans tous les mots, vu l'état dans lequel le zend nous est connu.

La conjugaison de ce verbe intéressant est trop importante, offre en outre trop de rapprochements avec le grec, pour ne pas être reconstruit ici. Le redoublement est identique à la réduplication grecque, c'est *h* formé de *s*, *hi-stâ*; tandis que le sanscrit prend la deuxième lettre *t* en *ti-shṭh*. Il n'y a que le latin qui a conserve le redoublement primitif en *sisto*.

PRÉSENT		IMPARFAIT	
Actif.	Medium.	Actif.	Medium.
(h)istâmiy	*(h)istâiy*	*aïstâm*	*aïstiy*
(h)istâhy	*(h)istahaiy*	*aïstâ*	*aïstathâ*

PRÉSENT.		IMPARFAIT.	
(h)istâtiy	*(h)istataiy*	*aïstâ*	*aïstatâ*
(h)istamahy	*(h)istamadaiy*	*aïstamâ*	*aïstamadiy*
(h)istatâ	*(h)istaduvaiy?*	*aïstatâ*	*aïstaduvaiy*
(h)ista(ñ)tiy	*(h)istataiy*	*aïstasa*	*aïsta(n)ta*

Qu'on compare avec ces formes la conjugaison grecque en dialecte dorien.

PRÉSENT.	IMPARFAIT.
ἵστᾱμι	ἵσταν
ἵστᾱς	ἵστας
ἵστᾱτι	ἵστα
ἵσταμες	ἵσταμες
ἵστατε	ἵστατε
ἵσταντι	ἵστασαν.

La forme persane *aïstatâ*, que M. Rawlinson n'a pu reconnaître, n'est autre que la troisième personne de l'imparfait médial; grec ἵστατο.

Le verbe s'est conservé dans l'idiome actuel en ستادن, anciennement *çtâtanaiy*. Quant au verbe, هستم, « je suis, » je ne crois pas qu'il vienne de cette source. Il est vrai que la notion *être debout* acquiert souvent, surtout dans des langues de formation secondaire, la force d'un verbe auxiliaire; nous n'avons qu'à citer les langues romanes, le français *être*, *été*, l'italien *stato*. Mais pourtant je suppose que le persan هست n'est qu'une forme dérivée de أست, du verbe *ah*, « être. »

La forme *(h)istâmiy* se transcrirait هشتم. La prothèse d'un *h* en persan moderne se trouve quelquefois là où la langue mère ne l'avait probablement pas; je

cite ici le nombre هشت, sanscrit अष्टौ *ashṭhau*, en persan probablement *astauv* ou *astâ;* ensuite هرمزد à côté de اورمزد, « Ormazd. » Il est connu en outre que le pehlevi n'a qu'un signe pour le *h* et le *a*.

Quant au mot *gâthavâ*, que je suppose être le locatif de *gâthu*, non pas l'instrumental, je consulte l'idiome persan moderne. *Gâthu* est le mot گاه, « place, » ensuite « trône. » *Gâthavâ* (pour *gathauvâ*) est « à sa place, » et adverbialement employé, « de nouveau. » La suppression de la deuxième voyelle d'une diphthongue devant sa semi-voyelle respective se trouve ailleurs aussi; elle s'explique par le fait que le mot avait perdu sa signification primitive.

Ayadanâ est probablement « temple, autel. » Le mot *viyaka* me semble très-clair, je l'ai déja expliqué en haut. Il vient de la racine *kan*, sanscrit *khan*, « fouiller, creuser ». L'autorité du dialecte moderne est inattaquable dans cette occasion-ci; il substitue également la *tenuis* à l'aspirée sanscrite. Le mot كندن exige un infinitif *kantanaiy;* nous trouvons en outre le mot كنند, « bêche, » ce qui fait supposer un ancien *kan-anta*, en outre كن, « mine, » probablement *kâna, kâni*, sanscrit खानि. *Viyaka* veut dire alors « renversait, » et correspond tout à fait avec le zend *vikañti*, que la sagacité de l'interprète français a rendu par « renverse. »

Niyathrârayam est inexplicable; *niyapârayam* est sans doute la vraie lecture; le *p* 𐎱 et le *thr* 𐏂 sont faciles à confondre.

La phrase suivante est difficile. Connaissons-nous l'expression *abicaris?* cela veut-il dire *sauveur* ou *magicien?* Mais *gaithâmca mâniyamca* est encore plus difficile. On a traduit cela par « chants et services religieux; » mais à quel titre? Pour *gaithâm* (que M. Rawlinson devrait alors lire, non pas *gaitham*, mais *githâm*), il y a le sanscrit गीता, mais ce mot n'a laissé aucune trace dans le dialecte moderne. Quant à *mânya*, on n'a pas l'ombre d'une certitude pour l'explication par « services religieux. »

Mais envisageons la chose d'un autre côté. Comment le mot persan كيتى, گهان, pehlevi [pehlevi] גיהאן, le zend *gaêtha*, féminin, a-t-il dû être écrit dans la langue des Achéménides? On ne pourrait admettre une forme autre que *gaithâ*. Or cette forme se trouve dans ce passage.

Le mot *mâniya* ne trouve pas non plus en sanscrit un représentant qui nous pourrait venir en aide. मान्य, *mânya*, veut dire « honorable, respectable, » répondant à une forme persane *mâniya*, peut-être le nom du célèbre Manès, persan moderne مانى. Mais en persan moderne مينو, pehlevi [pehlevi], מינוד (lu par Anquetil *Madounad*), veut dire « ciel. » Le mot مينو se retrouve dans le nom de مينوچهر, zend *Manuscithra*, en persan *Manucithra* ou *Maniyacithra*. Il est connu que *maniya*, zend *mainyu*, veut dire « esprit céleste. » *Mâniya* nominatif, pourrait être une forme dérivée (vriddhique pour la comparer au sanscrit) ayant la même signification, comme le cas en est excessivement fréquent en sanscrit.

Quant à *vithabisca*, M. Rawlinson doute de sa restauration du *c*; il avoue ne pas pouvoir en trouver une autre. S'il était reconnu que la lettre présumée fût fausse, je ne serais nullement embarrassé pour la remplacer; j'y substituerais un *z* et je lirais *vith(a)-baisazâ* « remèdes salutaires pour le pays, salut du pays, peut-être « les dieux. » On connaît la valeur métaphorique du zend *baêsaza*, en pehlevi [illegible] בישאזיניתאר, sanscrit *bhêshaǵa*, « médecine ». Ce mot a été persan ancien; c'est d'une forme *baisazaka*, que dérive le mot cruellement estropié پزشکی « médecine. »

Mais comment nouer cette signification avec les autres mots qui précèdent? La difficulté de répondre à cette objection m'a décidé à retourner à la lecture plus simple et plus modeste de mes devanciers.

Tyâdis est composé de *tya* et de l'enclitique *dis* : « ce que Gomatès le Mage ravit ». Mais à qui, car le mot *adinâ* n'est pas employé sans double objet. Serait-ce *vithabais-â?*

En somme, le passage n'est pas du tout clair, et après tant de travail, il nous est permis de dire que nous ne le comprenons guère. Je crois pourtant que l'explication donnée ci-dessous des mots *ayadanâ hyâ Gaůmâta hya Magus viyaka adam niyapârayam* est juste. M. Rawlinson avait traduit : « The rites that Gomatès « the Magian had introduced, I prohibited. » Mais ce qui suit est d'autant plus obscur. J'ai suivi dans la traduction la version de mon devancier; je proposerais, mais sous l'extrême réserve, la suivante :

« Et j'ai restauré en sauveur du peuple la terre et le ciel que Gomatès le Mage avait arrachés aux dieux. »

Quant au mot *vith*, que j'identifie avec le sanscrit विश् *viç*, attendu que le *ç* et le *th* changent, et il se trouve même *viçam*, je crois que sa première signification est « maison, palais, demeure; » mais puisque l'état oriental n'est que la personne du roi, le palais se dit du gouvernement, du pays. Ainsi j'explique le nom persan Ἰθαμίθρης (Hér. VIII, 130), par *Vithamithra*, que je traduis « ami du pays. »

Nous connaissons plusieurs cas de ce mot, l'accusatif *vitham*, et ensuite *vithiyâ*, le locatif. Ce dernier se trouve dans une brève inscription sur laquelle nous reviendrons plus tard[1].

De ce mot *vith* dérive un adjectif *vithin*, « national, relatif au pays; » c'est de là que vient la phrase *hadâ Bagaibis vithibis*, « avec les dieux du pays. »

Peut-être les traductions de l'inscription feront-elles quelque chose pour éclaircir ce mystérieux passage; peut-être feront-elles découvrir une erreur commise dans l'original persan.

Quant au reste de l'article, il n'est guère obscur. Il y a à expliquer, mais non pas à supposer et à deviner.

[1] L'inscription en question, appliquée sur les fenêtres : *Ardaçtâna athañgina Dârayavahus narthahahyâ vithiyâ karta* a été totalement mal comprise par M. Rawlinson, qui y voit un nom propre *Ardaçtâna*, nom de l'architecte et parent de Darius. Le sens, comme nous le prouverons plus tard, est simplement : « Ces chambranles de pierres ont été exécutés dans le palais du roi Darius. »

Le mot *hamatakhshiy* est la première personne du médium de *ham̃-taksh*, « arranger. » *Takhs* est le sanscrit तक्ष्, *taksh*, « façonner, former, » zend *takhs*, formé de *tvaksh*, zend *thvakhs*, pour lequel on trouve aussi *thvars*, persan moderne سرشتن, « créer » (*thurastanaiy* en langue ancienne). Le nom d'agent, sanscrit त्वष्टृ *tvashṭr*, s'est changé en *thustra*. Le mot *takhs* se trouve encore conservé dans le Vîtaxae des Romains, empereur, peut-être Βίσταξ d'Hesychius, persan *Vitakhsa*. (Voy. plus haut.)

Comme le verbe arien *rukhs* est formé de *ruc*, *ukhs* de *vah*, *vakhs* de *vac*, *jakhs* de *jag* ou de *jac* (conf. Ἰάξαρτης, le nom du fleuve persan *Yakhsârta*, Ἰαξαμάται, « nation scythe, » *Yakhsamata* de *Yakhsamat*), le mot *takhs* dérive d'une racine plus simple *tac*, *tag*. Cette racine, je la reconnais dans le grec ΤΑΓ, *τάσσω*, « arranger », et ΤΕΚ, « engendrer. » La simple racine *tac*, « arranger », s'est conservée dans le mot, jusqu'ici inexpliqué, *tacara*, « édifice. »

La dernière phrase, je crois, a été mal comprise par M. Rawlinson; mais elle est toute simple : *Yathâ paruvamaciy*, « comme c'était avant moi, » c'est-à-dire *yathâ Gaumâta*, etc. : « Lorsque le mage Gaumatès n'avait pas encore usurpé notre état; » *avatha*, etc. : « ainsi je l'ai rétabli. » *Yathâ* s'emploie très-souvent dans les trois sens, *afin que*, *lorsque* et *comme*. M. Rawlinson a traduit : « Like my ancestor (Cyrus)? thus I « laboured by the grace of Ormuzd (in order) that « Gaumatès the Magian might not (or did not) super-

« sede our family. » Mais Gomatès le Mage ne pouvait plus « supplanter la famille, » car il était mort.

§ 15. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Ima tya adam akunavam paçâva khsâyathiya abavam.*

« Le roi Darius déclare : Je fis cela après que je fus devenu roi. »

M. Rawlinson a raison de rapporter cela au précédent.

§ 16. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Yathâ adam Gaumâtam tyam Magum avâźanam paçâva I martiya Ashrina nâma Upadarmahyâ puthra hauva udapatatâ Uvaźaiy. Karahyâ avathá athaha : Adam Uvaźaiy khsâyathiya âmiy paçâva Uvaźiyâ hamithriyâ abava abiy avam Athrinam asiyava hauva khsâyathiya abava Uvaźaiy. Uta I martiya Bâbiruviya Naditabira nâma Aina. . . . . hya puthra huva udapatata Bâbirauv kâram avatha aduruźiya Adam Nabukudracara amiy hya Nabunitahyâ puthra. Paçâva kâra hya Bâbiruviya haruva abiy avam Naditabiram asiyava. Bâbirus hamithriya abava. Khsathram tya Bâbirus hauva agarbayatá.*

Le roi Darius déclare : Lorsque j'eus tué le mage Gomatès, un homme nommé Athrina, fils d'Upadarma, se révolta en Susiane. Il parlait ainsi au peuple : Je suis roi en Susiane. Alors les Susiens devinrent rebelles et firent défection vers cet Athrina, lui était roi en Susiane. Et un homme babylonien, nommé Naditabira, fils d'Aina. . . . ., se révolta, lui aussi, en Babylone. Ainsi il dit, en mentant, au peuple : Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonide. Alors le peuple babylonien, tout entier, passa à ce Naditabira. Babylone devint rebelle, il usurpa l'empire en Babylone.

Après avoir exposé son principe de restauration

de l'ancien ordre des choses, le monarque perse entre en matière. Il débute par le récit d'une révolte peu importante en Susiane, laquelle fut bientôt comprimée. Mais, simultanément, les Babyloniens, déjà soumis par Cyrus, s'étaient soulevés de nouveau. Si à un passage de l'inscription on peut reconnaître la main officielle qui l'a conçue, c'est certainement à celui-ci. Certes, ce que le roi Darius avance, est historique, est vrai, mais il ne dit pas tout ce qui s'est passé, et si nous n'étions pas à même de combiner avec l'exposition persane le récit des auteurs grecs, nous ne pourrions guère apprécier toute l'importance de l'insurrection babylonienne.

Le passage, du reste, présente très-peu de difficultés. Le nom du chef des insurgés susiens nous atteste que la langue persane était la langue parlée de ce pays. Il se nomme Athrina, fils d'Upadarma.

Athrina est, sans contredit, un nom formé du mot « feu », *atar*, génitif zend *âtars*, d'où dérive le persan *âtus? atara*, mot moderne آتش. Le suffixe *ina* ou *aina* sert à former d'autres noms propres. Nous nous contentons de citer ici *Mithrina*, Μιθρίνης (Arr. I, 17), *Mithrenes* (Curt. V, 11), *Patina*, Πετίνης (Arr. I, 12), *Varkhsina*, Ὀρξίνης (Arr. III, 9), de *varksha*, « ours [1]. »

[1] *Açpathina*, Ἀσπαθίνης (Her. 3, 70 sqq.) de *açpathiya*, سپاه « soldat. » La vraie forme de ce mot persan, passée même dans la langue militaire des Français, se trouve dans le nom des Aspasii, *açpathiya*, Ἀσπασίατρες (Strabo).

Quant au nom *Athri*, sanscrit अत्रि *atri*, nous le retrouvons dans le grec Ἀτροπάτης, *atarapatis*, et dans le nom de province Atropatène; peut-être en Atossa, *Atuszâ*, « fille du feu (?) ».

Upadarma, upadrama est un nom d'une physionomie tout arienne, dont je ne pourrais pourtant donner d'étymologie sûre, peut-être « coureur. »

Le mot *Uvażaiy*, comme *Bâbirauv*, se rapporte au précédent, non pas à ce qui suit, comme l'a construit M. Rawlinson.

Uvaziyâ, Kissii, Κισσίοι.

Abiy kamciy siyautana, « passer à quelqu'un, » est un idiotisme achéménien.

Le récit de la révolte de Babylone est intéressant à cause des noms propres babyloniens qui s'y trouvent. Naditabira est un nom qui ne se lit pas dans les livres grecs, aussi c'est le nom d'un homme du peuple, et que le prétendant avait soin d'échanger contre un nom illustre. *Nabunita*, au contraire, et surtout le nom si connu de *Nabukudracara*, Nabouchodonosor, se trouvent dans les anciens, le dernier aussi dans la Bible.

Le mot de *Nabukudracara* se voit écrit de deux manières en hébreu, נבוכדנצר et נבוכדרצר; ce dernier nom, conservé par Jérémie, est confirmé par l'écriture persane. Les inscriptions assyriennes nous feront voir jusqu'à quel point la langue des rois de la race de Nabonassar était sémitique.

On pourrait toujours décomposer ce nom en *nebo, cadr, zar; cadr* a, sans contredit, un air sémi-

tique, à moins que cela ne soit tout à fait le mot *cadr*, « puissance. » Pour la transcription des mots persans en hébreu, nous en recueillons le fait que le *c* persan était remplacé par צ dans l'écriture judaïque.

Le nom *Nabunita* est le nom Ναβόννιδος, et celui de Λαβύνητος d'Hérodote; c'était le dernier roi de la race de Nabuchodonosor, lorsque le redoutable fondateur de l'empire persan lui arracha la couronne. D'après Hérodote, il fut fils d'un père nommé comme lui, et de la reine Nitocris.

Le reste de l'inscription ne présente plus de difficultés; ajoutons seulement que nous trouvons deux noms de peuples, *Uvaźiyâ* et *Bâbiruviyâ*, ce qui nous éclaire suffisamment sur la manière dont la langue des Achéménides forme ces espèces de noms propres. La forme *iya* ressemble tout à fait au grec *ιος*, au latin *ius*.

§ 17. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Paçâva adam* [*kâram*] *frâisayam Uvaźam hauva Athrina baçta ânayatâ abiy mâm adamsim avâźanam.*

Le roi Darius déclare : Alors j'envoyai une armée en Susiane, lui, Athrina, fut amené enchaîné devant moi. Je le tuai.

Ce paragraphe raconte brièvement la fin de la première révolte de Susiane; l'insurgé fut battu par les troupes royales, fait prisonnier et exécuté.

Le verbe *frâishayam*, de *frâish*, sanscrit प्रेष्, « envoyer, » doit être construit avec un accusatif, qui manque ici par méprise; ce mot oublié est *kâram*,

que je n'ai pas hésité à remettre; il se trouve partout où le mot « envoyer » est employé de cette manière.

Nous voyons par ces omissions, assez nombreuses, que si c'est le premier devoir des commentateurs de se tenir strictement au texte étalé devant eux, celui-ci n'est pas du tout infaillible. Je suis convaincu que les traductions, et médique et assyrienne, nous aideront beaucoup à reconnaître ces passages faussés par une main trop oublieuse, comme elles nous guideront dans la reconstruction des lignes outragées par le temps et par le mauvais vouloir des hommes. Il est doublement à désirer que nous soyons le plus tôt possible mis en mesure de réparer les passages tronqués, et de combler les lacunes.

Baçta est bien reconstitué par M. Rawlinson, d'après d'autres passages; mais c'est une erreur s'il croit que le mot *baçta* pourrait s'unir à *ânayatâ*, dont, du reste, il a bien fait ressortir l'anomalie. S'il allègue *pâtâhatiy*, auquel je pourrais encore ajouter *atifrastâdiy*, qu'il n'oublie pas que le mot ainsi uni au précédent est le verbe substantif, et que cet usage de joindre les formes du verbe susdit était tellement répandu dans la langue des Achéménides, que le même langage a passé dans l'idiome moderne. Il serait plus difficile de prouver la même jonction aussi pour d'autres verbes. Quant à *ânayatâ*, c'est pour *anîyata*, si toutefois il ne faut pas lire *anaiyatâ*.

§ 18. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva adam Bâbirum asiyavam abiy avam Naditabiram hya Nabukudracara*

agaubatâ. Kâra hya Naditabirahyâ Tigrâm adâraya avadâ aïstatâ utâ abis nâviyâ âha. Paçâva adam kâram m. . . . . kâuvâ ava. . . kanam. Aniyam dasbârim akunavam, aniyahyâ açm. . . ânayâm. Auramazdâmaiy upaçtâm abara. Vasanâ Auramazdâha Tigrâm viya. . . vaya. . . paçâva avam kâram tyam Naditabirahyâ adam aźanam vaçiya. Athriyâdiyahya mâhyâ XXVI (XXVII) raucabis thakatâ âha avathâ hamaranam akum̃mâ.

Le roi Darius déclare : Alors je marchai vers Babylone contre ce Naditabira, qui se nommait Nabouchodonosor. L'armée de Naditabira défendait le Tigre; elle se tenait là et était sur des bateaux. Après celà, je. . . . . l'armée sur des. . . . . Je fis une autre manœuvre; je me tournai contre l'ennemi? Ormazd m'accorda son secours; par la volonté d'Ormazd je franchis le Tigre. Ensuite, je tuai beaucoup de monde de Naditabira. Ce fut le 27 (26) du mois d'Athriyâdis, que nous livrâmes cette bataille.

La partie inférieure des inscriptions persanes a été mutilée d'une manière cruelle; il paraît qu'une malveillance superstitieuse n'est pas étrangère à ces actes de vandalisme. Une partie de ce paragraphe a beaucoup souffert; toutes les conjectures du monde ne pourront la restaurer; il n'y a que les traductions qui puissent la compléter.

Darius marche vers Babylone en sortant de Suzes, il arrive au Tigre. Mais Naditabira, loin de rester tranquille, était allé à sa rencontre. Nous savons, par Hérodote, que les Babyloniens avaient travaillé à fortifier leur capitale dès que la mort de Cambyse leur avait été annoncée. Pendant les huit mois du règne sacerdotal, leurs efforts avaient été ignorés à cause de la secousse générale. A l'avénement de Darius, enfin, ils se déclarèrent indépendants et dé-

cidés à secouer le joug perse. Naditabira attendait l'armée royale au Tigre, il avait une flotille. Darius l'attaqua, franchit le fleuve et le repoussa dans une bataille qui, du reste, était loin d'anéantir l'ennemi.

Passons aux détails.

Agaubatâ vient du verbe *gauftanaiy*, persan moderne گفتن, « parler; » le mot گوا, « témoin », me semble n'être que le participe *gaubâ*, génitif *gaubata*. Le nom Gobares, *Gaubara*, dérive de cette racine, à moins qu'il ne vienne de *gau* et *bar*. *Agaubatâ* est la forme moyenne et signifie « s'appelait ».

Adâraya est employé ici comme le grec *εἴργειν* « défendre; » on se rappelle que le nom de Darius a été expliqué, par Hérodote, par *ἑρξείης*.

Tigrâ est le nom persan ancien pour le Tigre, Τίγρης, Τίγρις, des Grecs. Le nom était féminin, comme le nom du fleuve sacré des Hindous, le Gange, en sanscrit गङ्गा, que les Grecs nommaient Γάγγης. Pour le genre féminin du fleuve, milite aussi la dénomination chaldéenne תגלת, l'arabe et le persan moderne دجلت; c'est le ת sémitique, indice du genre féminin. Le chaldéen תגלת est retrouvé, selon moi, dans le nom du roi תגלתפלסר, dont le dernier élément se fait reconnaître en Nabopalassar, hébreu נבופלסר, qui cependant ne se lit pas dans la Bible. Si *palasar* pouvait s'expliquer aussi sûrement que *tiglath*, je présumerais qu'il eût eu la signification de « seigneur du Phrat, » ensuite le titre des rois de Babylone, de sorte que תגלתפלסר dirait : « roi du Tigre et de l'Euphrate. »

Le mot persan même, *Tigrâ*, indique, d'après l'assertion des anciens mêmes, « flèches, » (Plin. VI, 31). Cette explication est parfaitement confirmée par les données provenant des langues orientales. La racine *tig* veut dire « aiguiser »; le participe védique est तिगित *tigita*, « aiguiser, » grec θηκτός. Ici se rapporte l'adjectif तिग्म *tigma*, « aiguiser, poignant, » तीक्ष्ण *tîkshna*, तीव्र *tîvra*, le zend *tiźya* en *tiźyarstôis* (Jest. Fav. 25), de la même signification, ensuite « chaud, passionné. » Le mot *tîvra* s'est déformé de *tigra*. Le mot persan a aussi signifié tigre (l'animal), et chose étonnante, le mot qui vint aux Européens par l'intermédiaire des Perses (comme presque tous les noms des produits indiens, et celui de l'Inde même), ne se retrouve plus dans la langue de leurs descendants. En faveur de l'étymologie donnée par le nom sanscrit pour tigre: तीक्ष्णदंष्ट्र *tîkshṇadañshṭra*, en persan *tigradañta*, « ayant des dents tranchantes. »

Ce mot *tigra*, « flèche, » s'est conservé en تیغ, « glaive »; nous trouvons en outre le verbe تیزیدن *tizitanaiy*, à côté duquel il y a eu probablement *taikhtanaiy*, تیج, « javelot », تیز, « vert, chaloupe (la rapide) », تیزه, « rayon ». Le mot تیر, « flèche » provient d'une forme *tira*, sanscrit तीर, n. *tîra*, estropié de *tîvra*, *tivara*. C'est en même temps le nom d'un mois (du neuvième?) du calendrier zend auquel un génie *tîra* préside, comme au treizième jour de chaque mois.

Le nom *Tigra* se trouve dans ces inscriptions

comme ville d'Arménie. Nous trouvons entre autres *Çakâ tigrakhudâ*, dont nous parlerons plus tard; il suffit de dire ici que cela ne signifie pas « buveurs du Tigre ». Entre autres, nous lisons cet élément dans les noms de *Tigranes*, *Tigrâna*, de *Tigranocerta*, *Tigrânakarta*, de Τιγραπάτης (Luc. Tox. 44), *Tigrapatis*, « maître du glaive ». Le mot تير se voit en Τιριδάτης, Τηριδάτης (Plutarque, Dion Cass.). *Tiradâta*, Τιρίβαζος (Plutarque, *Artax.*), *Tirabâzus*, probablement aussi en Τυριδάτης (Car. V. s.), *Tivuradâta?* Τυριώτης (Cupt. V, 10), *Tivuravata? sagittatus;* Τεριτούχμης (Ctesias), *Tiratukhma*, « germe de Tir ». Je crois aussi que le nom de Tissaphernès se rattache à cette classe de mots, que c'est le persan *Tiźiyafranâ;* qu'on compare le nom zend *Tiźiyârstis*, « à la lance aiguisée. »

A l'égard d'*aïstatâ*, méconnu par M. Rawlinson, la rectification a déjà été donnée; c'est la troisième personne de l'imparfait médial de *çtâ*. M. Benfey a eu tort de vouloir rayer l'un des deux *t*.

Le mot *abis* est tout simplement la préposition *abiy*, munie de l'*s* qu'on trouve très-souvent sans que le sens en soit changé.

Le mot *nâviyâ*, « vaisseaux, » dérive du thème *nâv* qui se retrouve dans presque toutes les langues indo-germaniques. *Nâviyâ* pourrait être le locatif sanscrit नावि *nâvi*, latin *nâvi*, grec νᾶϜι; mais le sens semble exiger de le faire venir d'un thème *nâviya*, « vaisseau ».

Paçâva jusqu'à *kanam* indique une manœuvre de Darius que l'état tronqué de l'inscription ne nous

permet plus de préciser. Le mot *avarkanam* est inventé par M. Benfey et ne présente aucune chance de probabilité; mieux vaudrait déjà *avâkanam* de *ava-kan*, mais je ne prétends pas donner cette reconstruction pour sûre. Il est inutile de se casser la tête; il faut déplorer notre ignorance, dont nous ne sommes pas la cause, mais nous ne pouvons lire que ce qui est écrit, et nous avons assez à faire pour le comprendre.

Quant à *dasbârim*, on ne sait pas encore ce que ce mot veut dire; du reste, beaucoup dépend de l'explication du mot *aniyam*, qui peut signifier ou « autre », ou « ennemi ». Dans le premier cas, *dasbârim* est un substantif, dans le deuxième, un adjectif. M. Rawlinson se décide pour la deuxième alternative, et identifie *dasbârim* au persan moderne دشوار. Je n'hésiterais pas à adopter cette conjecture ingénieuse, si le mot se lisait *dusbârim*, ou s'il commençait par un 𐎮, *d* devant *u*. Du reste M. Rawlinson s'est fait à lui-même cette objection. Mais la fin du mot *bârim* nous rappelle immédiatement le verbe *bar*, « porter », et la forme *das* ou *dasa* peut correspondre à tant de mots sanscrits qu'il est impossible encore de préciser sa signification. Comment, par exemple, ce que je suis loin de défendre à outrance, si *dasabâri* représentait un sanscrit *dakshabhâri* ou *ǵaǵabhâri*, « chose portant des guerriers », ayant la signification de « pont ». Ce mot ne serait nullement déplacé ici. Darius a franchi le Tigre, il faut alors qu'il ait eu un pont ou des vaisseaux; ces derniers n'étaient apparemment pas à sa disposition.

Aniyahyâ. . . . . . . anayâm, phrase incompréhensible.

Vasanâ Auramazdâha Tigrâm viya. . . raya. Il n'y a presque pas de doute que le complément de M. Rawlinson ne soit le juste; il lit *viyatârayam*, « je franchis »; le sens l'exige.

Ażanam, imparfait du verbe simple *żan*, sanscrit *ahanam*.

Athriyâdiyahya mâhyâ. Le *t* de l'inscription est une erreur; 𐎫 *t* a été confondu avec 𐎮 (*d* devant *i*); la vraie lecture se trouve à d'autres endroits de l'inscription. L'élément *yâdiya* est identique à *yâdis*, qui se trouve en *Bâgayâdis;* les terminaisons *is* et *iya* changent assez souvent, par exemple *Uvârazmiya* et *Uvârazmis.* Le mot *yâdiya*, du reste, est le sanscrit याज्य *yâǵya*, se transformant en zend en *yâizya;* le nom du mois indique « sacrifice au feu »; peut-être ce mois fut consacré à *Âtar*, le feu sacré personnifié. Dans le calendrier de Zoroastre, le quatrième mois, et le huitième et le neuvième jour de chaque mois sont consacrés à l'Atesh. Je crois que ce mois équivalait à peu près à notre octobre.

Le nombre sera à lire probablement *viçati khs(v)as* ou *viçati s(uv)as* pour XXVI, pourvu que le nombre ne se décline pas, *viçati hafta* pour XXVII, ou *viçati haftabis.*

Hamarana, neutre, « bataille, » est le sanscrit समरण *samarana.*

Akumâ est contracté de *akunumâ.*

§ 19. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva adam Bâbirum asiyavam. Athiy Bâbirum yathâ . . . . âyam Zâzâna nâma*

vardanam anuv Ufrâtauvâ avadâ hauva Naditabira hya Nabukudracara agaubatâ aisha hadâ kârâ patis mâm hamaranam cartanaiy. Paçâva hamaranam akuṁmâ. Auramazdâmaiy upaçtâm abara. Vasanâ Auramazdâha kâram tyam Naditabirahyâ adam aźanam vaçiya aniya âp(a)iyâ-h-â ap(a)isim parâbara. Anâmaka hya mâhyâ II raucabis thakatâ âha avathâ hamaranam akuṁmâ.

Alors je marchai contre Babylone. Lorsque je vins près de Babylone à une ville nommée Zazâna sur l'Euphrate, ce fut là que Naditabira, qui se nommait Nabouchodonosor, s'approcha avec son armée vers moi pour livrer une bataille. Nous livrâmes la bataille. Ormazd me prêta son secours; par la volonté d'Ormazd je tuai beaucoup de monde de l'armée de Naditabira; l'ennemi. . . . . dans l'eau (de près) . . . l'entraînèrent dans l'eau (de près). Ce fut le deux du mois d'Anâmaka que nous livrâmes la bataille.

Darius poursuit l'ennemi en Mésopotamie, le repousse vers Babylone; il livre à Zazâne une bataille qui lui ouvre le chemin de Babylone.

Pour *athiy*, dont le *th* n'est pas sûr, on pourrait écrire *abiy*.

Le mot . . .*âyam* est suppléé par M. Rawlinson à *niźâyam*, « je sortis », je voudrais lire plutôt *parâyam*, de *parâi*, dont nous lirons plus tard l'impératif.

Vardanam est probablement ville; on peut aussi croire à l'existence d'un mot *vartanam*, « demeure »; ce dernier se trouve dans le Zapaortenon, *khsapavartanam* de Justin. La racine persane est identique au mot allemand *warten*, « demeurer ».

Anuv, « le long de », gouverne ici le locatif.

Dans le mot *Ufrâtauvâ* nous avons la forme per-

sane de l'Euphrate, *Ufrâtus* au nominatif. Le mot veut dire « très-large » ; ce serait le sanscrit सुप्रथु *suprathu*, en grec alors εὖ πλατύς. Les Hébreux en ont fait פרת *ferat, frath* en retranchant la première voyelle. Le même mot *frâta*, « grand, élevé », se trouve en Φραταγούνη (Hérodote, VII, 224), *frâtagaunâ*, « de forme élevée ». Phrataphernes, *frâtafranâ*.

Patis, est exactement le même que *patiy*. Il était pourtant aussi employé adverbialement, « avant, près », persan moderne پیش.

Cartanaiy, qu'on a voulu rapporter au sanscrit चृत् *crt*, ce qui ne donne aucun sens, est tout simplement infinitif de *car*, « marcher »; *hamaranam cartanaiy* est « pour marcher au combat ».

La phrase *Aniya* jusqu'à *parâbara* n'est pas tout à fait claire à cause de la mutilation; *âpiyâ* veut dire « dans l'eau »; mais on peut lire aussi *âpaiyâ* et alors ce serait : « dans le voisinage ». *Âpisim* ou *âpaisim* s'explique de la même manière; la conjecture de M. Rawlinson de prendre *âpi* pour le génitif sanscrit अपस् (non आपस्) n'est justifiée par aucune règle de la grammaire.

La date est intéressante pour nous, parce que des remarques grammaticales assez importantes se rattachent à elle. Nous voyons que le duel n'était plus en usage commun dans la langue des Achéménides: il est connu que les langues, à mesure qu'elles vieillissent, regardent ces formes comme un luxe et les remplacent par le pluriel. Ainsi l'hébreu

même, une des plus anciennes langues dont nous ayons connaissance, a déjà presque entièrement perdu son duel, à l'exception de quelques formes substantives. Le latin, qui nous montre des formes si antiques, l'a entièrement perdu, excepté quelques cas des mots *duo* et *ambo;* le goth ne l'a conservé que dans la conjugaison et les pronoms personnels; l'ancien allemand n'a sauvé que ces dernières formes que les autres dialectes germaniques modernes ont laissées périr. Comme en latin il n'y a que le chiffre deux qui représente, encore aujourd'hui en allemand seul, la forme du duel.

Raucabis est l'ablatif du pluriel; en sanscrit on dirait रुग्भ्याम् *rugbhyâm.* Je crois que la forme du duel est applicable au chiffre II qui précède à cause du phénomène dont nous venons de parler; je propose de le lire *duvâbiyâm, duvâbiya* ou *duvâbis.* Le zend avait encore une forme particulière pour l'instrumental, le datif et l'ablatif du duel, en *bya,* et qui, peut-être, remplaçait aussi en persan la terminaison sanscrite *bhyâm.*

Le nom du mois *Anâmaka* veut dire « sans nom; » il se justifie par ce qu'il n'y avait probablement pas dans ce mois de fêtes consacrées à des dieux qui pussent lui donner un nom. Je présume que ce mois équivaut à peu près à notre décembre.

Naditabira avait soutenu l'attaque des Perses le 27 Athriyâdis, sur les bords du Tigre; il s'était retiré en ordre et pouvait livrer bataille déjà le 2 Anâmaka. Les deux époques ne sont pas éloignées l'une

de l'autre. Il n'est pourtant guère permis de faire suivre immédiatement ces deux mois l'un sur l'autre, attendu que l'intervalle de cinq jours ne suffisait pas pour traverser la Mésopotamie à la tête d'une armée. Naditabira devait encore avoir besoin de quelque temps pour réorganiser son corps en retraite. De l'autre côté, il faut supposer que le monarque perse n'ait pas cessé de le poursuivre. Si nous supposions qu'un mois était entre les deux en question, nous aurions trente-cinq jours, temps suffisant pour les exigences militaires que je viens de signaler. J'ai mis entre eux le mois Açkhâna; les raisons qui m'y ont porté seront exposées plus tard.

La fin de la table est tronquée; le dernier mot néanmoins est conservé, et nous voyons clairement qu'il n'est pas suivi du clou transversal indiquant la séparation des mots. Qu'on me permette d'ajouter, à l'occasion de ce dernier mot conservé dans un obscur recoin, quelques lignes qui paraîtront peut-être subtiles, mais qui, j'espère, serviront à constater l'antiquité d'une relique vénérable sauvée du naufrage qui a englouti la littérature des Perses.

On sait que les écritures, et assyrienne et scytique, n'interposent pas un clou transversal entre les mots différents; c'est là une des grandes difficultés qui mettront toujours quelque obstacle à leur interprétation sûre. D'un autre côté, l'épigraphie perse a, par le moyen de ce simple signe, une supériorité sur presque toutes les autres écritures de l'antiquité qui nous sont parvenues.

On sait également que les autres écritures cunéiformes nous exhibent le clou indicateur dans un cas, devant les noms propres et les mots désignant la dignité royale; l'intention en est évidente : c'était pour mieux fixer l'attention du lecteur sur les mots signalés. Ce signe, destiné à exciter la curiosité, reçut dans l'écriture achéménienne une application plus étendue, il fut préposé à chaque mot, quelles que fussent sa signification et sa valeur, et réellement nous voyons dans l'inscription de Bisoutoun le clou transversal commençant l'inscription et se mettant *devant* chaque mot. Plus tard, on oublia la valeur principale de ce signe, on le plaça après le mot, et insensiblement le symbole de l'indication devint celui de la séparation, succédant au mot et comparable à notre point. Les dernières inscriptions achéméniennes nous montrent déjà ce phénomène qui se rapproche beaucoup plus de notre manière de ponctuer.

Nous avons jusqu'ici surpris ce phénomène dans le milieu de son application, nous l'avons poursuivi jusqu'à son développement final ; mais nous ne sommes pas encore remontés jusqu'à sa source. Il est clair que cette ponctuation s'est développée de l'emploi du clou indicateur dans l'assyrien, et il est presque sûr que l'écriture achéménienne, à une époque plus reculée, n'a affecté que les mots propres et les noms royaux de cette marque.

Ceci posé, nous l'appliquerons plus tard sur une des plus précieuses reliques de l'ancienne Asie, sur

l'inscription de Cyrus le Grand à Pasargades. Là, le clou transversal ne se trouve pas au commencement de l'inscription et ne se lit que devant les noms *roi* et *Cyrus*. Nous en conclurons, conformément avec les archéologues qui ont établi l'antiquité par le style antique des sculptures, que ce monument n'appartient pas à Cyrus le jeune, mais au grand fondateur de l'empire persan, et nous avons ainsi la satisfaction de revendiquer, appuyés sur une particularité paléographique, pour ce précieux monument, la vénérable antiquité qu'une critique mal appliquée lui avait voulu enlever.

J. Oppert.

(La suite à un prochain numéro.)

LE DERBEND-NAMÉH,

PUBLIÉ

AVEC UNE TRADUCTION ET DES NOTES

PAR MIRZA KASEM-BEG,

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE SAINT-PÉTERSBOURG, ETC. ETC. ETC.

N. B. Le *Derbend-naméh* est divisé en dix parties; chacune d'elles est traitée comme celle qui paraît ici dans l'ouvrage dont j'ai préparé la publication. Les parties déjà traduites par Klaproth ont reçu chacune des additions.

Mon ouvrage est distribué comme il suit :

A. *Préface* ou *Discours préliminaire* contenant les articles suivants :

I. Premiers renseignements relatifs au *Derbend-naméh* et à l'époque de son apparation dans le Daguestan.
II. Cause de la variété des versions du *Derbend-naméh*.
III. Les versions du *Derbend-naméh* dont j'ai connaissance.
IV. Sur le choix que j'ai fait de cette version particulière du *Derbend-naméh* (dont j'ai préparé la publication).
V. Plan adopté pour la publication de ma version.
VI. Manuscrits où j'ai puisé mes extraits.
Et VII. Système de transcription des noms propres adopté dans cet ouvrage.

B. Ensuite vient le *Derbend-naméh* en dix parties, traitées de la même manière que la suivante.

C. L'Appendice, contenant VIII extraits d'ouvrages authentiques arabes, persans ou turcs, servant à éclaircir le *Derbend-naméh*, le tout accompagné de traductions littérales et de notes explicatives.

D. La table des noms propres rangés par ordre alphabétique.

M. Kasem-Beg.

Kazan, le 12 juin 1849.

Obs. Les mots ou les membres de phrase placés entre crochets [ ] sont ou des erreurs, ou des additions des copistes; tous ceux qui sont placés entre parenthèses ( ) ont pour but d'éclaircir les passages obscurs, ou de rétablir les passages omis par les copistes. Le point d'interrogation (?) exprime nos doutes.

QUATRIÈME PARTIE.

ذکر آمدن [ابو عبیده] جرّاح بدربند

تاریخ هجرت یوز اوچ ایلده (یلده) اولانده (یزید بن) عبد الملك مروان عبد اللّه باهلینی روم سرحدلرنك جانبنه و[ابو عبیدهٔ] جراح آلتی مین مبارز ایله دربند

شهرنده اولان قشونون کومکنه یتوروب (امر بیوروب ؟)
[ابو عبیده] جرّاح منزل بمنزل قطع مراحل ایدوب
شیروانه یتشدی خاقان چین اوغلی اسلام لشکرینی
کلمکین ایشدوب اوز لشکری ایله قبه کنده کتدی [ابو
عبیده] جرّاح شیرواندن کچوب مشکورده اولان قلعه‌لره
کلدی وتمامی قلعه‌لرنك قشونلرینی الوب روباس قراغنده
طبسران وقراقیطاق امرالریله که اسلام مذهبنه داخل
اولمش ایدیلر ملاقات ایدوب بیوردی که من عربستان
ولایتندن کلوب خضر طایفه‌سیله جنك اتمکه (ارادتم
وار) کرکدر سز دخی منکا کومك ایده‌سز سیاتی (سباس)
ادلو لزکیلرنك بیوکی (بیوك) رئیسی ایدی کیزلو شهزاده
پاشه‌ننك یاننه خبر کوندردی که [ابو عبیده] جراح
آلتی مین لشکریله وبو اطرافك قوشونلری ایله سیزنك
اوستوزه کلور [ابو عبیده] جراح بو خبری
ایشتدکدنصکره اوز لشکرینه بیوردی که اوچ کوننك
خوراکنی حاضر ایلدیلر اول کیجه مشعللر (مشعللرا)
ایشقی ایله روباسدن کچوب دربندنك (مسلمانی
طرفنده اولان ؟) دروازه‌سندن کیروب قرخلر قپودن
چخوب آوبی باغنده دوشوب ایکی منك آتلو مبارز قرا
قیطاقه و ایکی (مین) آتلو یرسی و دیوك وزیل ودرواق

وجمیدی (و) کروخ قتل وغارت اتمکه مقرّر ایلیوب بیوردی
که کون طلوع الشمس دن ایرلو منم یانمده اولاسز اول
دورت مین آتلو اول کیجه قرا قیطاق وطبسران کندلرینه
شبخون صالوب صبحنك طلوعنده اون ایکی مین مال
وقوین وایکی مین تومان قزل وکومش ویدی یوز اسیر
قرا قیطاقدن کتوردیلر وقرخ مین آت وقیون ومال کلّی
نقد واسباب وایکی مین اسیر طبسران کندلرندن
کتوردیلر تمامی غنیمتلری مبارزلره تقسیم ایلدی شهزاده
پاشه بو خبری ایشدندنصکره اوز لشکریله قیه کنددن
کچوب درواق چاینك قراغنده طورشیدی [ابو عبیده]
جرّاح اوز صغلرین راست ایدوب دعوا علمین راست
وطبل جنكلر دوکلوب هر ایکی طرفدن دسته لر بر برینه
حمله ایلدیلر قلج ونیزهٔ جانستان ایله چوخ مبارزلر
ایکی طرفدن مجروح ومقتول اولوب سرعسکر طایفهٔ
خضری تاب مقاومت کتورمیوب تمامی اسباب واساسه دن
قویوب انجی قلعه سنه فرار ایلدی اول کون یدی
مین آدم خضری طایفه سندن وایکی مین مبارز اسلامدن
میدانده قتله یتشدی القصّه انجی قلعه سنده قراوللر
قویوب بلخ قلعه سنه کیدوب بلخ وسرخاب واولو ماجار

وکچی ماجار وتاتارلرنك حاکملرینه قدغن ایلدی که
مجموع قلعه‌لرنك حاکملری اهرانننك حاکمی کلباخنك
فرمانننه تابع اولوب اسلام لشکرین بو اطرافه کلمکه
قویمیه‌لر پاشه اوز پای تختنه که عدل چاپی‌نك قراغنده
دور کیدوب دوردی [ابو عبیده] جراح اوز لشکریله
قیه کنده کتدی (اندن) ترخو قلعه‌سنه کتدی ترخو
خلقی امانه کلوب مسلمان اولدیلر وترخو چریسن آلوب
انجی شهرننك برابرنده چادرلر قوروب اقامت ایلدیلر
انجی قلعه‌سی چوخ محکم واستوار قلعه ایدی بر طرفی
داغ (وبرطرفی دریا) هیچ جهتدن بر شیئه حاجتلری
یوخیدی اونلرنك حاکمی دروازه‌لری باغلیوب جنکه
دوردیلر هیچ وجهله شهر آلمق ممکن اولمدی آخر الامر
اون مین مبارز عرابه‌لر یوروتوب دروازه‌لری سندروب
قلعه‌یه داخل اولدیلر قلعه خلقی اطاعت فرمانی
بیونلرینه آلوب مسلمان اولدیلر قلعه‌ننك حاکمی نارین
قلعه‌ده کیزلنوب کیجه اوزه اعیانلریله کیوان قلعه‌سنه
قاچوب کتدی [ابو عبیده] جراح او حاکمنك مال
غنیمتن آلوب دربنده کلدی دربند شهرینه قوشون
قویوب شام طرفنه مراجعت ایلدی

RÉCIT DE L'EXPÉDITION DE *DJERRÂH* À BABUL-ABWAB DERBEND (1).

L'an 103, (Yezid fils d') Abdul-melik, fils de Mervân, chargea Abdullah-Bâhili de la défense des frontières *roumanes* et envoya Djerrâh, à la tête de six mille hommes, au secours des troupes de Derbend (2). Djerrâh se mit en route, et d'étape en étape, il arriva enfin à Chirvân. Le fils du Chinois Khâghân (3), instruit de l'approche de l'armée musulmane, transporta son camp à *Gkayéh-kend* (4). Djerrâh, ayant passé Chirvân, gagna le *Maschcour*, et, ayant rassemblé toutes les forces (qui défendaient) les forteresses de cet endroit, il continua son chemin jusqu'à ce qu'il arrivât sur les bords du Rûbâs[1]. Là, il rencontra les chefs de *Tabasarân* et de *Gkara-Gkaïtagh* (5), qui n'étaient pas encore convertis à l'islamisme. Il leur dit : « Je viens des régions de l'Arabie, pour faire la guerre aux tribus khazariennes; c'est pourquoi vous devez me fournir des secours. » En ce temps, le chef principal des Lezghis, nommé Sabâs (6), fit dire secrètement au prince royal *Pachéh* (7) : « Djerrâh marche contre vous à la tête d'une armée de six mille hommes de ses troupes et des armées de ces contrées-ci. » Djerrâh, ayant été informé de cela, fit (aussitôt) préparer des provisions pour trois jours, et la nuit même (8) il

[1] روباس, *Rûbâs*, est le nom d'une petite rivière qui sépare le Tabasarân inférieur du supérieur.

franchit le Rûbâs à la lueur des torches; il passa par les portes (méridionales) de Derbend, sortit par les portes de *Ghirkhler* et établit son camp dans les jardins d'Avâin (9). De là, il envoya deux mille hommes de cavalerie à Gkara-Gkaïtagh (10) et deux mille à *Yersi* (11), à *Diwek* (12), à Zeil (13), à Dervâkh (14), à *Humeidi* (15), et à *Keroukh* (16), avec ordre de ravager (ces districts) par le meurtre et le pillage, et de revenir (au camp) le lendemain, avant le lever du soleil. En conséquence, ces quatre mille hommes de cavalerie firent une incursion, la nuit même, dans les villages de Gkara-Gkaïtagh et de Tabasarân, et le lendemain, au lever du soleil, ils revinrent, avec douze mille pièces de gros et de menu bétail, deux mille *toumans* (c'est-à-dire vingt mille pièces) d'or et d'argent, et sept cents prisonniers provenant de Gkara-Gkaïtagh; avec quarante mille chevaux, bœufs et brebis, une grande quantité d'argent comptant et de munitions, et deux mille prisonniers provenant des districts de Tabasarân. Djerrâh distribua tout ce butin à ses soldats (17). Le prince royal Pachéh, étant instruit de cela, passa par Gkaiéh-kend avec ses troupes et campa sur les bords de la rivière *Darvagh* (18). Djerrâh rangea ses troupes en ordre de bataille et arbora l'étendard du combat; les tambours de guerre retentirent des deux côtés et les deux armées s'élancèrent l'une contre l'autre (19). Des deux côtés, bien des guerriers furent blessés et abattus par l'épée et par les lances aiguës. Enfin, le chef des Kazariens, ne pouvant résister

davantage, s'enfuit dans la direction de la forteresse d'*Inji*, laissant derrière lui toutes ses provisions et munitions. En ce jour-là, sept mille Khazars et deux mille champions de l'islam rendirent le dernier soupir sur le champ de bataille. Après avoir mis une garnison dans la forteresse d'Inji, il se retira dans la forteresse de *Balkh* (20), d'où il adressa aux gouverneurs de Balkh, de *Surkhâb,* d'*Oulû-Majâr,* de Kitchi-Majâr et à (d'autres) Tartares (21), une proclamation (portant) que tous les chefs desdites places devaient être sous la dépendance de *Gulbâkh,* gouverneur de l'Ihrân [1], et que (ainsi unis), ils devaient empêcher les musulmans de pénétrer dans les différents endroits. Ayant fait ceci, Pachéh se retira au lieu de sa résidence, située sur les bords de la rivière Adil ou Volga (22).

Djerrâh conduisit son armée à Gkaiéh-kand et de là à *Tarkhû,* dont les habitants se soumirent et se firent musulmans.

Après avoir incorporé les troupes de Tarkhû dans son armée, Djerrâh s'approcha d'Inji et établit son camp devant cette forteresse. Inji était une place très-forte et très-bien bâtie; d'un côté, elle était défendue par les montagnes (et, de l'autre, par la mer) (23), et elle n'avait besoin d'être secourue par aucune autre forteresse. Le gouverneur de la forteresse en ayant fait fermer les portes, on se prépara à la défense, de manière à la rendre imprenable.

[1] *Ihran* (اهران) passe pour avoir été la capitale de l'Avaristan.

Mais enfin dix mille guerriers firent avancer leurs chars, enfoncèrent une des portes de la forteresse et s'y frayèrent une entrée (24). Les habitants furent vaincus et embrassèrent la religion de l'islâm. Le gouverneur se cacha dans la citadelle ; puis se sauva pendant la nuit avec ses principaux guerriers et se retira dans la forteresse de Kaïvân. Djerrâh prit pour sa part de butin tout ce qui appartenait au gouverneur et se retira à Derbend, où il laissa une armée, après quoi il s'en retourna en Syrie (26).

EXTRAIT DU DERBEND-NAMÉH,

TRADUIT PAR KLAPROTH.

L'an 103 de l'hégire (722 de J. C.), Abd-oullah, fils de H'hekim, ayant été nommé à ce poste, dépêcha Abou Oubeïdeh-Djarakh, avec six mille hommes, contre les infidèles. Celui-ci arriva dans le Chirvan, où *Pâchenak* ou *Pâchenk* پاشنك, fils du khâkân, marcha à sa rencontre. Abou Oubeïdeh campa sur les bords du Roubas. Pâchenak se tint dans le voisinage de Kaïeh-kend. Abou Oubeïdeh avait fait appeler les begs de Lezghi ; ils feignirent de prendre le parti du chef des Arabes ; celui-ci leur apprit qu'il voulait livrer bataille aux infidèles. Un des begs, nommé *Bouvouki Sabas* بووكى سباس (ou

Bokor Sabas), donna avis aux *Khaszari* des projets et des forces d'Abou Oubeïdeh; mais celui-ci, qui en fut instruit, renforça son armée et fit proclamer que ses troupes eussent à se pourvoir de vivres pour trois jours; puis il fit fondre beaucoup de grandes torches, qu'il leur distribua. Elles furent allumées, la nuit, après la prière du soir; et, à leur lueur, il marcha avec ses six mille hommes sur Derbend; la porte de *Tchaubin* چوبين fut brisée, et il arriva jusqu'aux eaux de *Tchekhoub* چخوب. Il envoya deux mille hommes contre le Kaïtak, fit ravager et piller ce pays et il ordonna de retenir prisonnier le *Tchâkandji Aghouki Châghîn* چاقنجى اغوكى شاغين, et qu'on s'emparât de ses biens, parce que c'était un aussi grand ennemi que le fils du khâkân. Il dépêcha aussi deux mille hommes à *Yersin* يرسين [1], à *Zeil* زيل, à *Darbâkh* درباخ [2], à *H'amidi* حميدى [3], à *Dibiki* ديبكى [4] et à *Kimikh* قمخ et fit livrer tout le Thabaserân au fer et à la flamme. Les troupes ramenèrent beaucoup de prisonniers et de butin.

Les Lezghi, instruits de ces entreprises, en avertirent aussitôt le fils du khâkân; ils lui firent également dire : « Abou Oubeïdeh nous a trompés, et maintenant il a gagné *Oussireh* اوسيره à marches

[1] Aujourd'hui *Ersi* dans le Thabaserân, à la droite de Darbâkh.

[2] Lieu situé à vingt verst à l'ouest de Derbend, dans les montagnes.

[3] A l'est et à peu de distance de Derbend.

[4] Tout à fait dans le haut des montagnes, dans le Kara Kaïtâk et sur les frontières du Thabaserân, à la droite de Darbâkh.

forcées. Il est, par conséquent, nécessaire d'user de beaucoup de prudence.» Là-dessus, Pâchenak entra dans la forteresse [1]; Abou Oubeïdeh se plaça, avec le reste de son armée, à Darbâkh. Pâchenâk y vint bientôt à sa rencontre. Le signal du combat fut donné, et Abou Oubeïdeh exhorta ses troupes à montrer leur bravoure; tout à coup les deux corps détachés vinrent le rejoindre. Le chef de celui qui avait été dans le Kaïtak amenait dix mille chevaux et bœufs, et sept cents prisonniers du pays qu'il avait ravagé et pillé; celui qui revenait du Thabaserân, et qui avait dévasté *Dibéki*, *Yersin*, *Zeil*, *Darbâkh*, *H'amidi* et *Kimakhi* [2], amenait quarante mille chevaux, bœufs et autre bétail, et deux mille prisonniers. Abou Oubeïdeh gratifia ses soldats de ce butin et leur dit de marcher en avant. La bataille dura trois jours; elle se décida en faveur des musulmans. Pâchenak, avec les débris de son armée, fut obligé de fuir à Indji. Il se contenta de prendre quelques vivres du gouverneur de cette place, et se tourna du côté de l'*Ihrân*. De là, il alla à *Balkh*. *Endery* ayant été gouverneur de *Balkh*, c'est de son nom que cette ville a reçu celui d'*Endery;* auparavant, elle s'appelait *Balkh*. Le nom primitif de *Gulbâkh* est *Ihrân;* mais, ayant eu un gouverneur nommé *Gulbâkh*, elle a pris son nom.

Les historiens racontent, de plus, que Pâchenak, fils du khâkân, étant arrivé dans l'Ihrân, il annonça

[1] Il paraît qu'il s'agit ici de la forteresse d'*Indji* ou *Intché*.
[2] Nommé plus haut *Kimikh*.

à tous les chefs de ses troupes, savoir à *Gulbâkh*, gouverneur de l'*Ihrân*, à *Endery*, gouverneur de *Balkh*, à *Sourkhâb*, gouverneur du fort de *Kyzyl-iar*, à *Tchoumdi*, gouverneur de كچى ماجار *Kitchi-Mâdjâr*, « petit Mâdjar », *Djoulâd* et *Cheheri-Tatar*, qu'ils devaient tous obéir à *Gulbâkh*, gouverneur de l'*Ihrân*. Il ajouta qu'à l'entrée de l'armée des musulmans dans ces cantons, tous les commandants devaient se rassembler avec leurs troupes dans l'*Ihrân*, et combattre de concert avec *Gulbâkh*, que quiconque désobéirait aux ordres et aux injonctions du gouverneur de l'*Ihrân* serait considéré comme un ennemi. Ensuite Pâchenak regagna سوقرغيت *Saukraghit*, sa résidence. Selon le récit de quelques écrivains, Isfendiar, fils de Gouchtâsb, a été anciennement gouverneur de l'Ihrân, et tous ces cantons étaient sous sa domination.

Abou Oubeïdeh, ayant fait rassembler son armée, lui distribua le butin dans la forteresse de حيصن *H'yszn*, qui est Kaïah-kend; il y existe encore des débris de fortifications. De là, il marcha sur Tarkhou, mais les généraux de Pâchenak ne voulurent pas combattre contre lui. Ils lui firent leur soumission et conclurent la paix; ils jurèrent fidélité à l'islamisme, prononcèrent leur profession de foi et devinrent musulmans; alors, réunis aux guerriers de l'islam, ils marchèrent contre *Indji*. Cette ville était très-grande et très-forte; d'un côté, elle était baignée par la mer, et, de l'autre, adossée à une montagne. Déjà bien fortifiée par la nature, elle était entourée

de murailles; elle ne manquait pas non plus de vivres, et elle s'était toujours conduite vaillamment. Abou Oubeïdeh Djarakh campa près d'Indji. On combattit durant plusieurs jours; mais il ne put prendre cette ville. Déjà il songeait à se retirer à cause du manque de vivres, lorsque *Sevadou Ibrahim Ghazi*, fils d'*Abdoullah Echhabi*, encouragea les Arabes; et ceux-ci, placés derrière leurs chariots, qui leur servaient de remparts, attaquèrent Indji. On réunit deux mille chariots; et les guerriers de l'islam, les ayant fait avancer, s'en servirent pour emporter la ville d'assaut. Le gouverneur d'Indji prit la fuite et se retira dans la forteresse de *Narin-Kalah*. On combattit jusqu'au soir; et quand la nuit fut venue, plusieurs personnages considérables s'échappèrent, avec leurs serviteurs, dans la forteresse *Kieïvân*, qui était située entre *Indji* et *Balkh* (l'ancien *Endery*, sur le Koï-sou). Le lendemain, les Arabes forcèrent aussi *Narin-Kalah*[1]. Les habitants d'Indji furent convertis à l'islam et furent faits musulmans. Ceux qui ne voulurent pas embrasser la foi furent passés au fil de l'épée. Dans cette occasion *Aghouki Châghin* fut fait prisonnier. Cela arriva l'an 114 de l'hégire (732 de J. C.), le dimanche du mois de ra'bi-ulewel. Après cette conquête, les guerriers de l'islam retournèrent dans leur pays.

[1] Cette place doit aussi avoir été située dans le voisinage d'*Indji*.

REMARQUES ET NOTES EXPLICATIVES

SUR LA QUATRIÈME PARTIE.

(1) Cette partie du *Derbend-naméh* contient le récit de l'expédition de *Djerrâh,* fils d'*Abdul-lah,* contre les Khazars, de sa victoire et de son retour avec un riche butin.

En comparant la version de notre auteur, qui ne diffère presque en rien dans toutes les versions, avec le récit que Tébéri a fait du même événement, on voit que l'auteur du *Derbend-naméh* n'a raconté, avec une grande abondance de détails souvent inutiles, que la première expédition de Djerrâh, qui commença l'an 103 de l'hégire (722 de l'ère chrétienne), et qui dura jusqu'en l'an 105, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de la mort de *Yézid.* Quant à la seconde guerre, qui fut entreprise par ordre de Hichâm, successeur de Yézid, et dans laquelle *Djerrâh fut tué,* l'auteur n'en a pas fait mention. Peut-être a-t-il passé cette guerre sous silence, parce que l'issue en fut malheureuse, les musulmans ayant été complétement battus et leur chef tué.

Mais l'époque où les manuscrits de Saint-Pétersbourg, de Berlin et de Paris placent si positivement la fin de l'expédition entreprise par Djerrâh (savoir l'an 114 de l'hégire), prouve au contraire que l'auteur du *Derbend-naméh* ne s'est pas donné la peine de ranger les faits qu'il rapporte dans un ordre chronologique, ni de présenter dans leur succession naturelle les événements historiques qu'il ne fait qu'indiquer. Il a souvent mêlé ensemble des faits distincts; il a exagéré plusieurs circonstances, il en a omis d'autres; enfin, il s'est souvent trompé dans les noms propres.

Tébéri nous a laissé un récit assez complet, quoiqu'il renferme des erreurs géographiques, que Mirkhond a encore aggravées au lieu de les rectifier. (Voyez روضة الصفّا, t. III, sous le titre خبر قتل جرّاح در ترکستان). Je vais donner ici un extrait du récit de Tébéri, qui pourra servir de complément et d'explication à celui du *Derbend-naméh.*

« Après la chute de la maison de *Béni-Muhleb,* qui eut lieu au commencement du règne d'Yézid, le fils d'Abdul Mélik, le calife, conféra le commandement de *Basra,* de *Kuféh* et du *Khorassân* à Musliméh son frère; il confia le gouvernement de *Maveraun-nahr*

aux soins de Saïd, fils d'*Amr*[1]. En ce temps-là Saïd passa la rivière de Balkh et arriva à Boukhârâ; après cela, Djerrâh prit le chemin de l'*Arménie*[2] pour aller faire la guerre aux Khazars infidèles.

« Dès que ceux-ci apprirent l'entrée de Djerrâh en Arménie, ils prirent la fuite. Djerrâh les poursuivit jusqu'à *Rûdbâr* (رودبار), puis à *Babul-Abwâb*, où il ne les trouva plus; il se rendit ensuite à *Nehrevân* (نهروان)[3], où il rencontra le fils du *khâghân* à la tête de quarante mille braves guerriers. Après plusieurs combats, les musulmans vainquirent les infidèles et firent la paix avec eux. Djerrâh marcha ensuite sur *Bulkhar*, et s'en empara. Le roi de *Bulkhar*, dépouillé de son royaume, se réfugia à *Samarkande*, mais bientôt après il rentra dans ses États. Vers ce temps-là, on apprit la nouvelle de la mort d'*Yézid;* Djerrâh reçut une lettre de Hicham, dans laquelle ce prince l'encourageait à continuer de faire la guerre aux infidèles. (Ce fut quelques années après la première expédition, savoir, de 111 à 112 de l'hégire, que Djerrâh fut nommé vice-roi de l'Aderbidjân, circonstance dont il n'est point fait mention dans mon manuscrit de Tébéri.) En conséquence de ces encouragements, il se rendit à *Beda* (بدع) (*Berda*, بردع?), puis à ورغان, *Vergkân* (il ne faut pas confondre ce nom avec فرغانه, *Ferghanéh*), et enfin à اردبيل, *Ardébil*. Le prince des Khazars demanda du secours à l'empereur de la Chine. (Mirkhond dit que le roi de Khoï et de Selmas, ayant eu connaissance de l'expédition de Djerrâh,

[1] La plupart des orientalistes européens lisent ce nom *Amru;* mais cette leçon est contraire à l'orthoépie orientale. Cette erreur a été occasionnée par l'orthographe du mot عمرو. Le mot عمر, lorsqu'il est privé de ses signes-voyelles, reçoit un و explétif pour le distinguer du mot *'Omar*. Par conséquent, le mot عمر, sans aucun signe additionnel, se lit toujours *'Omar,* et avec un و, *Amr,* mais quand il est accompagné de ses signes-voyelles, on n'ajoute point de و. Ainsi عُمَرُ se lit *Omaru*, et عَمْرٌ, *Amrune*.

[2] Dans le manuscrit, il y a ارشبين, que je lis ارمنين; on peut lire aussi ارسين, c'est-à-dire, *de* ou *sur* la rivière d'*Aras*.

[3] Je ne sais quel est l'endroit désigné sous ce nom. Katib Tchélébi l'appelle *Nahriran;* « près de là, dit-il, eut lieu une bataille entre Djerrâh et le khagkan des Turcs, en 104; » mais ni Katib Tchélébi, ni aucun autre écrivain n'indiquent la situation de cet endroit ou de cette rivière. Les paroles de Tébéri me feraient croire que c'était un lieu situé au delà de Derbend; car il dit : « Djerrâh alla de Babul Abwab à Nahreran, puis il se rendit à la forteresse de *Hasin* (حصين), puis à *Yarghû* (يرغو) et de là à Bulkher. (Voyez plus loin, rem. 4 et 18.)

envoya des ambassadeurs au khâghân, et à la noblesse turque, pour implorer leur appui.) L'empereur fit partir une armée de trois cent mille hommes pour *Verghan*. Les deux armées se rencontrèrent; mais les musulmans, étant très-inférieurs en nombre, furent mis en complète déroute, et Djerrâh, ainsi que le prince *Merdân-châh* (مردانشاه), nouvellement converti à l'islamisme, restèrent au nombre des morts. De vingt-cinq mille musulmans, il n'en réchappa que cent, qui portèrent la nouvelle de ce désastre au calife.

« Le calife, après avoir tenu conseil dans son palais, chargea Sâïd d'une expédition ayant pour but de venger la mort de Djerrâh. Lorsque ce général eut reçu les ordres d'Hicham, il partit avec trente mille hommes, et entra bientôt dans l'Aderbidjân; où il rencontra plusieurs détachements ennemis. Il massacra les hommes, et fit prisonniers les femmes et les enfants. Sâïd poussa plus avant; partout il fut victorieux. Enfin, il délivra la famille de Djerrâh, qui était en esclavage chez l'ennemi, et il ensevelit en grande pompe la tête de Djerrâh, qui avait été détachée du tronc et clouée à un mur sur le champ de bataille. L'armée de Sâïd s'accrut de vingt mille hommes. Ces braves soldats répandirent la terreur chez l'ennemi. A la vérité, le khâghân vint attaquer avec furie les musulmans à la tête d'une armée de cent mille hommes; mais cette tentative tourna à sa honte et à son détriment; car il fut battu, et peu s'en fallut qu'il ne restât au pouvoir des musulmans. (Mirkhond dit que c'était le fils du khâghân, nommé Fath, qui commandait cette armée.) Après cette brillante victoire, les musulmans se reposèrent à *Bakhou*, et se partagèrent le butin qu'ils avaient fait pendant l'expédition. Ce butin était si considérable, que chacun des cinquante mille hommes dont se composait l'armée, reçut pour sa part mille sept pièces de monnaie. (Mirkhond dit que l'armée de Sâïd était de quarante mille hommes, et qu'il échut à chacun cent drachmes d'or, outre les chevaux, les ânes, les chameaux, etc.)

« Après avoir subjugué les Khazars, Sâïd se reposa dans le *port de Chirvân*, où il attendit de nouveaux ordres de son maître. C'est là qu'il apprit que le gouvernement de l'Aderbidjân était confié aux soins de Musliméh, frère du calife, qui ne tarda pas à arriver à Chirvân, et qui, de là, se rendit à Derbend. (La cinquième partie de notre ouvrage commence à l'expédition de Musliméh.) »

Ce résumé du récit de Tébéri nous fait voir que l'auteur du *Derbend-naméh* (si la date de l'an 114, qui est parfaitement exacte[1],

[1] Bien que je ne trouve dans aucun des ouvrages historiques que je pos-

lui appartient réellement) a compris par l'expédition de Djerrâh, décrite dans cette partie de son ouvrage, l'expédition de ce général et celle de Sâïd, fils d'Amr; mais il a omis la mort de Djerrâh, ou bien il a pris celui-ci pour Sâïd.

(2) Ce passage du *Derbend-naméh* présente des variantes dans les trois exemplaires qui sont en ma possession. La traduction de Klaproth porte qu'Abd-oul-alla (ou plutôt Abdullah) *Bahili*, gouverneur de l'Arménie en 103, fut remplacé par Abdullah, fils de *Hhékim*, qui envoya Djerrâh avec six mille hommes contre les infidèles, etc. etc. Dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg, je trouve : بوز اوچنده عبد العزیز باهلی دنیادن جنّته رحلت ایتدکده عبد الله حاکمی (حکمی) اوغلی ایله عبد العزیز باهلی ننک یرینه حاکم قویدی «En l'an 103 (de l'hégire), Abdul-Aziz-Bahili (qui était gouverneur de l'Arménie, ou, d'après notre manuscrit, du Gandjéh et du Chirvân) ayant quitté ce monde pour aller en paradis (le calife nomma Abdullah Hakim (Hékémi), avec son fils, à la place d'Abdul-Aziz-Bahili, etc. etc.» La version du manuscrit de Saint-Pétersbourg est la plus satisfaisante; car elle porte, ainsi que notre manuscrit, que Musliméh avait donné auparavant

sède la date *précise* de la fin de l'expédition de Sâïd, cependant à en juger par les circonstances suivantes, la date de 114 paraît juste, ou à peu près. 1° Katib Tchélébi, dans sa chronologie, تقویم التواریخ, place la mort de Djerrâh en l'an 112 de l'hégire, bien qu'il parle d'une bataille dite de *Tin* (طین), qui eut lieu entre les Khazars et Musliméh, en l'an 110, à Derbend, bataille dont il ne se trouve aucune trace dans Tébéri, ni dans les autres écrivains que je possède, et bien qu'il ne parle d'aucune expédition de Musliméh contre les Khazars *après* la mort de Djerrâh. 2° Le même auteur parle de Mervân comme étant gouverneur de l'Aderbidjân en 114. 3° Tébéri dit que *Mervân*, fils de Muhemmed, était lieutenant de Musliméh, quand il retourna en Syrie, après son expédition; et 4° Mirkhond, qui habituellement suit dans sa narration l'ordre chronologique, après avoir indiqué sommairement la mort de Djerrâh, l'expédition de Sâïd et l'arrivée de Musliméh à Derbend, commence un autre chapitre sur les gouverneurs du Khorassân, et dit qu'en 116, le calife remit le commandement du Khorassân à *Djendib*. Conséquemment l'expédition de Musliméh doit avoir précédé cet événement d'environ six mois ou un an. En outre, tous les exemplaires du *Derbend-naméh* que je possède, s'accordent à fixer l'expédition de Musliméh à Derbend en l'an 115 de l'hégire.

l'Arménie à Abdul-Aziz. En conséquence, *Abdul-lah* Hékémi *doit* avoir obtenu l'Arménie à la place d'*Abdul-Aziz.*

Dans les copies du *Derbend-naméh,* Djerrâh est nommé ابو عبيده, *Abou-'Ubeïdéh;* mais c'est une erreur. Tébéri l'appelle fils d'*Abdul-lah,* ce qui peut justifier l'assertion du manuscrit de Saint-Pétersbourg, qui dit : « On envoya *Abdul-lah avec son fils,* au lieu d'Abdul-*Aziz.* Dans *Hadji-Khalifé,* le même Djerrâh est appelé حكمي, *Hékémi,* ce qui est plus explicite. Évidemment notre auteur a confondu ce Djerrâh avec un individu du même surnom, appelé ابو عبيده, qui succéda à Khâled dans la vice-royauté de Syrie, au temps du second calife.

(3) La traduction de Klaproth et le manuscrit de Saint-Pétersbourg donnent پاشنك, *Pachenk* ou *Pachenek,* comme le nom du fils du khâghân; notre manuscrit porte tantôt پاشه, *Pachéh,* et tantôt شهزاده پاشه « le prince *Pachéh* ». Tébéri l'appelle نارجى, *Nardji* et نارجيل, *Nardjil;* mais Mirkhond, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, l'appelle فتح, *Feth.*

(4) On lit dans la traduction de Klaproth, que le fils du khâghân vint dans « les *environs* de *Kaiéh-kend;* » mais dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg, nous trouvons qu'il arriva à la forteresse de *Hessin,* حصين, qui était près de Gkaïéh-kend. Dans un autre passage du même manuscrit, il est dit également que Hessin était une forteresse voisine de Gkaïéh-kend. Elle était située, d'après le manuscrit de Saint-Pétersbourg, sur le sommet d'une montagne, et on en voyait encore les ruines du temps de l'auteur. قلعهٔ حصين

كه قايه كند يانند ه طاغ باشنده نشامه سى معلـوم در

Nous trouvons au même endroit de la traduction de Klaproth, que *Hiszn,* حيصن, est pris pour قيه كند, *Gkaïéh-kend* lui-même. Ceci renverse l'hypothèse de Klaproth, que nous avons eu l'occasion de faire remarquer relativement à l'identité de Gkaïéh-kend avec *Jettin-Djinaber.*

Tébéri fait aussi mention d'une forteresse portant le nom de حصين, *près* de laquelle Djerrâh rencontra Nardjil, fils du khagkan, laquelle était située près de la forteresse de *Yerghou*, ou plutôt de *Targhou*, ترخو (?) [1]; mais dans notre copie du *Derbend-naméh,*

[1] Le mot يرغو, en changeant la place des points-voyelles de la lettre

il ne se trouve aucun nom ressemblant à حصن, حصين ou حيضن, et je ne connais aucun fort, aucune place dans le Daguestan, qui porte aujourd'hui un pareil nom. Le nom de *Hisn*, حصن, signifiant en arabe une forteresse, a-t-il pu devenir le nom propre de *Gkaïéh-kend* ou d'autres places fortes voisines, de même que le nom de *Gkaïéh-kend* (comme nous l'avons indiqué précédemment, Ire partie, rem. 27) pourrait être appliqué par sa signification (forteresse de montagne) à toute ville ou place forte située dans les montagnes, ou bien le حصين des géographes orientaux serait-il une corruption d'Oszin (aujourd'hui *Oszin-kend*, village *peu éloigné* de Gkaïéh-kend? Nous ne pouvons l'affirmer. Dans l'ouvrage de d'Ohsson, *Des Peuples du Caucase*, nous trouvons, page 57, حصين et حجين.

(5) La traduction de Klaproth et le manuscrit de Saint-Pétersbourg portent لزكى بكلرى, « ou les princes des *Lezghis*, » ce qui est la même chose.

(6) Dans le manuscrit de Berlin, on lit بووكى سباس, que le savant traducteur lit *Bokor Sabas*. Dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg, il y a Artinsch, fils de Sapas, ارتينش سباس اوغلى. Dans notre exemplaire, il y a سياتى, *Saiati*. Quant au manuscrit de Berlin, je croirais volontiers que le mot بووكى, que le traducteur regarde comme un nom propre, doit être mis au lieu de بيوكى, qui signifie *le chef de* (en rapportant le ى à لزكى ou à لزكى بكلرى qui précède). Nous avons la même chose dans notre manuscrit : سيـاتى ادلـــو لزكى لرنك بيوكى (و) رئيسى ايدى, passage dans lequel la conjonction و doit être considérée comme omise entre بيوكى et رئيسى, ou plutôt le pronom ى doit être retranché du premier de ces mots, comme nous l'avons fait dans la leçon que nous avons adoptée.

initiale, c'est-à-dire en les mettant au-dessus, se lirait ترغو, *Targhu*, que je suppose être le Tarkhou d'aujourd'hui. *Ibni 'Aasam* cite une ville du nom de برغوا, située en Khazaria, au nord de Derbend ; c'est peut-être le même nom. Mais comme on prétend que le Tarkhou moderne s'appelait autrefois *Semender* (voyez partie I, rem. 14), et que nous ne savons pas quand le nom de *Tarkhou* commença à être connu en Orient, nous ne pouvons donner notre conjecture comme certaine. On lit dans d'Ohsson : برغوقا et برغو. (Voy. *Des Peuples du Caucase*, p. 57.)

Quant au nom du chef, la concordance des deux manuscrits me porte à croire qu'il y a une faute dans notre version, et me fait préférer la leçon de Klaproth, d'autant plus que je n'ai pas rencontré un nom semblable de prince lezghi de cette époque dans aucun des ouvrages que je possède.

(7) Voyez plus haut, rem. 3. La même assertion se trouve dans le man. de Saint-Pétersbourg; mais la traduction de Klaproth dit que le chef des Lezghis fit avertir les Khazars, ce qui revient tout à fait au même.

(8) Le ms. de Saint-Pétersbourg présente l'addition que voici :
جار چاغورتدی كه اوچ كون بر يرده دوررم ايلغاری بر طرف ايتدم هركيشی اوچ كونلك اذوقه نون فكرينی كورسون اول كون اخشام نمازندن صنكره نقاره لر چالندی جارچی لر[1] چاغورديلر كم بو كيجه ايلغار ايدرم لشكر حاضر اولسون
« Djerrâh fit faire une proclamation ainsi conçue : Je resterai trois jours; j'ai renoncé à l'intention de faire aucune expédition; que chaque homme fasse des provisions pour trois jours. » Le même soir après le *namâz*, on battit le tambour; les hérauts proclamèrent la volonté de Djerrah en disant : « Cette nuit, je partirai; que les troupes se tiennent prêtes. » Quoique cette addition contienne le récit d'un stratagème militaire ayant pour but de tromper l'ennemi qui venait d'être instruit secrètement des intentions de Djerrâh, et que cette addition puisse s'expliquer par une insinuation d'un autre passage du man. de Berlin et de celui de Saint-Pétersbourg (voyez la rem. suivante 17), je l'attribue plutôt au copiste qu'à l'auteur lui-même. En effet il est plus probable que Djerrâh, après avoir appris la trahison de Sabas, se disposa *immédiatement* à partir avec son armée et à attaquer l'ennemi sans avoir *recours à aucun stratagème* du genre de celui qu'on lui attribue et qui ne pouvait servir à rien.

[1] Ce mot, جارچی signifie « héraut ». On appelait ainsi les officiers qui proclamaient, quelquefois à son de trompe, les ordres des khans, à leurs sujets ou à leurs soldats. Le mot جار ou يار signifie « l'ordre » ou le « commandement; » de là dérive يرليق ou يرليغ « mandat, patente royale, charte. »

Cette partie du récit est plus étendue dans le ms. de Saint-Pétersbourg que dans celui de Berlin et que dans le nôtre ; et à quelques égards le premier de ces manuscrits diffère des deux autres au point d'être parfois en contradiction avec lui-même. Par exemple, il y est dit que le nombre des soldats commandés par Djerrâh s'élevait à douze mille, tandis que, quelques lignes plus haut, on lit dans les trois copies que Djerrâh n'avait amené dans cette expédition que six mille hommes ; et nulle part on ne voit que ce nombre fût augmenté par des troupes auxiliaires quelconques.

Notre ms. ne répète pas le nombre six mille comme cela a lieu dans la traduction de Klaproth. De plus, notre copie porte que les guerriers passèrent le *Rûbâs*, sur les bords duquel ils étaient campés. Cette circonstance n'est rapportée dans aucune autre version.

(9) I. Notre ms. porte : دربندنك دروازەسندن كيروب قرخلر قپودن چيخوب آوابين باغندە دوشوب. Le ms. de le bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg porte : دربندە كلديلر چوبين قپوسندن كچوب آب عينه يندبلر, « Ils vinrent à Derbend, et après avoir franchi les portes de *Tchou-bin*, ils arrivèrent à Abi-'aïn. » La traduction de Klaproth étant manifestement défectueuse dans cet endroit, je ne puis me faire une idée exacte du texte du ms. de Berlin. Elle dit : « La porte de Tchoubin *fut brisée*, et il arriva jusqu'aux eaux de Tchekhoub. » La faute est dans ce dernier mot, چخوب, qui est le gérondif du verbe چيقمق, « sortir, » et qui, dans l'Aderbidjân du nord, se prononce *tchikhoub* ou *tchikhib* ; Klaproth l'a pris pour un nom propre. Bien que le mot چوبين, qui se trouve dans la traduction de Klaproth et dans le ms. de Saint-Pétersbourg, ne se trouve pas dans le nôtre, cependant notre récit est plus satisfaisant, sauf la vague mention des portes par lesquelles Djerrâh entra dans Derbend, et qui implique l'omission d'un mot (très-probablement چوبين) avant le mot دروازەسندن. Afin d'éviter cette faute, j'ai mis dans ma traduction le mot *méridional* entre parenthèses. Cette direction est en effet celle que Djerrâh dut prendre après avoir passé le *Roubas*, pour entrer dans Derbend. En outre, notre ms. dit que Djerrâh sortit de Derbend par les portes nommées *Ghirkhlar*, c'est-à-dire par les portes du milieu du mur septentrional de Derbend, près du tombeau des Saints, d'où ces portes tirent leur nom.

II. Les jardins d'*Avâin* sont situés au nord de Derbend. Le mot *Avâin* est une corruption du persan آب عين *abi-'aïn* (ce mot se trouve inaltéré dans le ms. de Saint-Pétersbourg), qui signifie *eau pure* ou *source*. C'est le nom d'un groupe de sources célèbres pour leur eau pure et salubre, qui sont à environ deux milles d'Angleterre au nord, ou plutôt au nord-ouest de Derbend. Les jardins qui tirent leur nom de ces sources sont situés à l'est des rochers d'où elles découlent.

(10) I. Dans les autres exemplaires on lit *Gkaïtagh*, ce qui ne fait aucune différénce.

II. Dans le ms. de Saint-Pétershourg, le nombre des guerriers (2000) est porté par erreur à 12000. (Voyez la rem. 9 ci-dessus.)

III. Klaproth dit que Djerrâh fit prendre un certain *Tchâkandji Aghouki Chaghin;* چاقنجى اغوكى شاغين, et fit saisir tous ses biens, parce que ce Tchâkandji était un ennemi aussi puissant que le fils du Khâghân. Dans notre ms. il n'y a rien de semblable, et ce que nous trouvons dans le ms. de Saint-Pétersbourg nous fait douter de la fidélité du traducteur, qui a peut-être été induit en erreur par quelque faute d'orthographe ou par quelque autre imperfection du manuscrit original de Berlin. Le ms. de Saint-Pétersbourg dit :

[اون] ايكى مبنك ار صاغ بولك سردارينه قوشوب قيطاقون
(قيطاغك) قتل وغارتى ايچون كوندردى وبويوردى اوغول
واوشاقين (اوشاغين) اسير ايدوب قتل وغارت ايلسهلر (ايليهلر
امّا كون چنجه كلهسوز (كلهسنكز) آننك ايچون (كه) خاقان
اوغلى كيمى دشمن قارشومزده در, ce qui signifie : « (Djerrâh) envoya douze (deux ?) guerriers sous les ordres du chef de la division (ou aile) droite, dans le but de ravager et de piller les Gkaïtaghs ; il ordonna que l'on s'emparât de leurs enfants et que l'on dévastât (leur pays) *par le meurtre et le pillage ;* mais (dit-il), il faut que vous soyez de retour avant le lever du soleil, parce que nous avons (encore) *à combattre un ennemi aussi puissant que le fils du Khâghân.* » Il est question dans ce passage de prendre et de piller l'ennemi, il y est parlé « *d'un ennemi aussi puissant que le fils du Khâghân ;* » tout cela est d'accord avec la version de Klaproth quant aux mots, mais non quant au sens, qui est tout à fait différent. Afin de prouver que le

ms. de Berlin et celui de Saint-Pétersbourg présentent le même texte, il n'y a qu'à lire le چاقنجی de Klaproth چقنجه ou چاقنجه, qui dans notre ms. et dans celui de Saint-Pétersbourg est écrit چخنجه, et prendre son آغوکی شاغین pour اوغول اوشاغین, qui signifie «leurs enfants :» or, en plaçant ces mots à leur véritable place, par exemple : وبیوردی که کون چقنجه اوغول اوشاغین اسیر ایدوب، کلهسز آننك ایچون کمر اول خاقان اوغلی کبی دشمن قارشوسزده واردر, nous obtiendrons un récit analogue à celui du ms. de Saint-Pétersbourg, et l'erreur où Klaproth est tombé sera évidente. Si je pouvais consulter le ms. original de Berlin, je suis presque certain que j'y trouverais la confirmation de mon hypothèse, et que la leçon que je propose se trouverait conforme à celle de ce texte, à quelques fautes d'orthographe près, car il doit y en avoir plusieurs dans ce ms. Klaproth retombe dans la même erreur relativement à اغوکی شاغین, dans un autre endroit de sa traduction (voy. plus loin, rem. 26), ce qui justifie pleinement notre opinion.

Notre ms. rapporte ces circonstances en termes concis et explicites; mais il n'y est pas question de la rencontre *d'un ennemi aussi puissant que le fils du Khaghan*.

(11) یرسی. Ce mot est écrit یرسین dans le ms. de Berlin; Klaproth corrige cette faute, car il dit : «Aujourd'hui. . . . dans le Thabasarân, à la droite de Derbâkh.» Le Yersi actuel est situé dans le bas Thabasarân dans le Méhâl de Tat.

(12) دووك. Dans le ms. de Berlin il y a دیبکی et dans celui de Saint-Pétersbourg دیبك. Klaproth le place «tout à fait dans le haut des montagnes, dans le Kara-Kaïtak et sur la frontière du Thabaserân, à la droite du Darbakh.» Duvéh est plutôt situé sur la frontière N. O. du bas Thabasarân, sur la rive droite du *Darragktchây*, à peu près à moitié chemin de *Kubetchi* et de Derbend.

(13) زیل. Zéïl est un petit village qui appartient maintenant au Méhâl de Tat.

(14) درواق, dans le ms. de Berlin, درباخ. C'est un village situé sur la rive droite d'une petite rivière du même nom, à environ trois *farsakhs* de Derbend.

Ce village de Thabasarân, aussi bien que la rivière du même nom, est célèbre dans l'histoire de Derbend. Vers le milieu du siècle passé, pendant que Fath-Ali-khan فتحعلی خان s'établissait dans la province de *Gkubbéh* et de Derbend, Muhemmed-Saïd-khan محمد سعيد خان régnait avec son frère Agkassi-khan اقاسی خان, dans le Schirvân; Khas-Pulad-Schamkhâl خاص پولاد شمخال dans la province de Tarkhu; Amir-Hemzéh-Usmi, à Gkaïtagh, et Nousal-khan نوصال خان, à Avâr. Une guerre ayant éclaté entre Fath-Ali-khan et les khans du Schirvân, Nousal, qui était l'ennemi secret de Fath-'Ali-khan, et qui, pendant la guerre, avait envoyé une partie de son armée au secours du Schirvân, fut traîtreusement mis à mort par ordre de Fath-'Ali-khan. Ce dernier battit ses ennemis et envahit le Schirvân, dont il occupa toutes les villes; mais le droit de vengeance, qui est en si grand honneur dans ce pays, ne tarda pas à lui susciter de nouveaux adversaires dans la personne de ses propres neveux, les fils d'Amir-Hemzéh (qui avait épousé la sœur de Nousal). Malgré les liens de parenté qui les unissaient à Fath-'Ali-khan (qui avait épousé leur tante, la sœur de leur père), ils engagèrent leur père à déclarer la guerre à son beau-frère et à envahir ses états avec une immense armée. Amir-Hemzéh, cédant à leurs conseils, entra avec son armée dans la province de Gkubéh, laissant de côté Derbend, où demeurait alors sa sœur, la femme de Fath-'Ali-khan. Le premier engagement eut lieu dans un endroit nommé *Gov-Duchen* گو دوشن; on se battit avec un tel acharnement qu'au bout de quelques heures plusieurs milliers d'hommes avaient déjà péri. Enfin, la victoire resta à Amir-Hemzéh, et l'armée de Fath-'Ali-khan fut mise en déroute.

Par suite de cette défaite, un grand nombre d'habitants de Gkubbéh et de Derbend qui étaient attachés au khan, et qui craignaient la colère du vainqueur, se sauvèrent avec leurs femmes et leurs enfants, les uns d'un côté, les autres, de l'autre. Plusieurs familles de Derbend prirent la route du Tabasarân et se répandirent sur les bords du *Darvagh-tchây,* près du village du même nom. Amir-Hemzéh ayant dévasté toute la province de Gkubbéh, passa la rivière de *Semûr* et celle de Rûbâs, pour se rendre à Derbend. Mais bientôt les choses changèrent d'aspect. La mort de Nousal une fois vengée, les deux beaux-frères firent la paix à la prière de la femme de Fath-'Ali-khan. On envoya des messagers aux pauvres émigrés de Darvagh, qui, après treize jours de misère et d'exil, eurent le bonheur de rentrer enfin dans leurs foyers.

(15) حميدى, autre petit village dans le Méhâl de *Tat*, situé au S. O. de Derbend. Klaproth le place par erreur à *l'orient* de cette forteresse.

(16) كروخ. C'est sans doute Kurakh, l'un des villages du Méhâl de *Steg*, dans le bas Tabasarân. Le ms. de Berlin porte قميخ, que Klaproth lit *Kimikh* sans en déterminer la position. Plusieurs de ces noms manquent dans le ms. de Saint-Pétersbourg, qui dit très-laconiquement : ديبك ويرسى وطبسران ولايتلرى, *Dibek*, *Yersi* et tout le Tabasarân.»

(17) Le ms. de Saint-Pétersbourg et celui de Berlin donnent très-peu de détails sur la quantité du butin et sur sa distribution entre les soldats, mais ils contiennent tous les deux dans ce passage quelques mots qui ne se trouvent pas dans le nôtre. Selon la traduction de Klaproth, «les Lezghis ayant été instruits de ces entreprises, en informèrent aussitôt le fils du Khâghân, en disant : Abou-Obéida (ou Djerrâh) nous a trompés et vient d'occuper *Oussiréh* par une marche rapide; c'est pourquoi il faut user de prudence.» Le ms. de Saint-Pétersbourg porte : ارتينش بو اشلردن خبردار اولوب خاقانه جاسوس كوندردى ابو عبيده آلدادى حالا اوستنكا ايلغار ايدوب كلدى غافل اولميهسن «Artinch étant instruit de ces choses, envoya un espion au Khâghân (pour lui dire :) Abou Obéidah (Djerrâh) nous a trompés; il prépare maintenant une rapide expédition contre vous; ne soyez pas imprudent!» Les deux versions se rapportent sans aucun doute au même fait. Mais il y dans le ms. de Berlin un mot que Klaproth a pris pour un nom propre de lieu; c'est le mot اوسيره, qui est certainement une corruption de اوستنكزه, qu'on aura écrit, par négligence, comme on le prononce, اوستونزه et اوستنزه, c'est-à-dire «sur vous;» dans ce cas, il faudrait traduire ainsi ce passage : «Il marche maintenant rapidement contre vous.» Cette rectification admise, il n'y a plus de différence entre les deux versions.

Cette addition serait inutile dans notre ms. et elle est également inutile dans celui de Berlin; mais, introduite dans celui de Saint-Pétersbourg, elle explique ce qui précède, savoir que Djerrâh, après avoir appris la trahison d'Artinch, publia une proclamation annonçant «qu'il avait renoncé à son intention de marcher en avant,» et que sa volonté était de rester trois jours sur les bords du Rûbâs;

ensuite il prit inopinément et pendant la nuit la route de Derbend, qu'il suivit jusqu'à *Avaïn*, etc. Ni le ms. de Berlin ni le nôtre ne faisant mention de ce stratagème supposé de Djerrâh (dont nous attribuons l'invention à quelqu'un des premiers copistes du *Derbend-naméh* plutôt qu'à l'auteur lui-même, voy. plus haut, rem. 8), et le sens étant d'ailleurs obscurci par ces détails, il faut considérer le passage en question comme interpolé.

(18) La traduction de Klaproth porte que « *Pâchenak* entra dans la forteresse, » et le traducteur conjecture dans une note que cette forteresse est celle d'*Indji*, mais il se trompe, car il est dit, quelques lignes au-dessus, que Pâchenak était dans le voisinage de *Gkaïéh-kend*; c'est pourquoi il est évident qu'en disant « la forteresse, » l'auteur entendait celle de Gkaïéh-kend. Il y a dans le ms. de St-Pétersbourg une différence légère, mais apparente : nous y lisons :
خاقان اوغلی حصین قلعیه کیروب دوردی ابو عبیده (جراح)
قالان لشکری ایله درواق صوینه یتدکده پاشنك (طانمغدن ?)
قورخوب حصندن چیقوب لشکر ایله (ابو عبیده) جراح ایله
قرشولغنده (قرشولننده ?) الخ « Le fils du Khâghân entra dans la forteresse de *Hesin* et y resta ; mais quand Abou-Obéidéh (c'est-à-dire Djerrâh) atteignit avec le reste de son armée (c'est-à-dire quatre mille hommes qu'il avait envoyés à l'attaque de Gkaïtagh et de Tabasarân, mais qui ne devaient pas être encore de retour) la rivière de Darvagh, Pâchenk eut peur. . . . . (ici un mot que je ne puis déchiffrer[1]), quitta Hesin et marcha avec son armée à la rencontre de Djerrâh, etc. » Tébéri aussi rapporte que Djerrâh passa de Nehrevan à Hésin (voy. plus haut, rem. 1). En admettant l'identité de Hesin avec Gkaïéh-kend (voy. rem. 4), on fait disparaître toute obscurité.

(19) Le ms. de Saint-Pétersbourg contient quelques lignes qui expliquent la traduction de ce passage par Klaproth. (C'est la continuation de la citation que nous avons mise sous les yeux du lecteur dans la remarque précédente.)

[1] C'est peut-être اوطانمغدن, « de rougir, » c'est-à-dire qu'il craignait d'avoir à rougir de sa conduite en se renfermant dans la forteresse, et en n'allant pas à la rencontre de l'ennemi.

ایکی جانبدن نقارەلر چالندی [عبیده] جراح آتدن انوب
قوانیله (؟) چکوب مندی لشکرینه دیدی ای شام اهلی بلونکه
(بلنككه) اکر بوندن قاچارسوز (قاچارسنکز) ولاینوزه
(ولاینکزه) صاغ وسلامت کتمیەسز همان میدان ارنلری کبی
صواشون (صواشنك) اولسوز (اولسنکز) شهید اولورسز بو فنا دنیا
[یه] هیچ کمسیه وفاقیلمدی وهیچ کمسه باقی دکلدر همان اخرت
ایچون چالشەسز دیو استمالت ویردی ابو عبیده بو وعظده ایکی
صاغ بولك سرداری الخ

« On battit les tambours des deux côtés. [Obéidéh] Djerrâh descendit de son cheval et ayant pris. . . . . (ici le mot que je ne puis déchiffrer) y monta. Il adressa la parole à son armée en disant : « O « Syriens, sachez que si vous prenez la fuite, vous ne retournerez pas « sains et saufs dans votre pays[1]. Combattez donc en héros du champ « de bataille ! Et si vous mourez, vous mourrez de la mort des mar« tyrs. Ce monde passager n'a jamais été durable pour personne, et « personne dans ce monde n'est immortel ; aspirez donc au monde à « venir ! » Tandis qu'Abou-Obéidéh (c'est-à-dire Djerrâh) exhortait ses troupes, le chef de l'aile droite arriva, etc. etc. » — Suit une énumération des objets que les deux chefs envoyés à Gkaïtagh et à Tabasarân avaient pris dans le pillage de ces deux localités. Cette description est très-peu différente de celle de notre manuscrit.

(20) Le lecteur verra en comparant la traduction de notre texte avec celle de Klaproth que notre ms. donne un récit plus circonstancié de cette bataille entre les musulmans et les Khazars. Le ms. de Saint-Pétersbourg est encore plus détaillé; voici sa version, qui diffère à quelques égards de la nôtre :

نقارەلر دوکلوب ایکی لشکر بر برینه قارشو صف بغلادیلر
مسلمانلردن تکبیر آوازی آسمانه بیتورروب (یتورلوب) کافرلره حمله
قیلدقده کافرلرون (کافرلرنك) یورکلرینه قور (قورقو) دوشدی
اما طوعًا وکرهًا صواشه مشغول اولدیلرکون اورته اولنجه صواش

[1] Dans l'original, c'est une imprécation ; il y a : « Puissiez-vous ne pas retourner sains et saufs ! etc. »

ایتدیلر مسلمانلر بر برینه وصیت ایدوب ودنیاننک فاننک
ویر اولندن (ودنیای فانی‌ننک دیرلکندن ؟) اللرینی یویوب
(یووب) آج اصلانلر کبی غیرت ایله صواش ایلدقده کافر
لشکری دخی قورخسلر (قورخسندیلر؟) داخی خیره وتحمل
قیلوب صواش ایلدیلر غایتده کوج لو صواش اولدی کافرلردن
ایکرمی (یکرمی) مینك مرد مبارز جهنم دارینه داخل اولدی
میدان مردار لشکر ایله طولدی غازیلرونك آتلری یوکورمکه
میدانده عاجز اولوب میداننك بر باشنده دوروب نغیرلر اوروب
تکبیر آوازی آسمانه ایردی وکافرلر فریاد وفغانلر ایدوب نه
صواشه زهره‌لری یوق ونه قاچمغه امکانلری یوق حیران ایکن
خاقان اوغلی قوشون باشنکدن (باشندن ؟) فریاد ایدوب
دیدی براوغوردن (c'est une corruption de براوقدر) مسیح قوللرینی
قردردمر عاقل‌لر ایشی دکل دیوب کون اورته نمازی وقتنده
آرخه چووروب قاچدیلر غازیلر اردندن قلیج اوردیلر اوچ کون
کافرلری قردیلر کیجه وکوندوز غارت ایمکدن بوش اولمدیلر
کافرلر خزان بیراغی کمی صحرا یوزینه توکلدیلر خاقان اوغلی
پاشنك بر نچه قلج (قاچ ؟) قالان کافر ایله یوز مینك بلا ایله
اوزلرین انجه قلعه (سنه) ینوردیلر الخ

C'est-à-dire : « Les tambours battirent et les deux armées se mirent en rang, l'une vis-à-vis de l'autre. Le cri de *tekbir* (ou le cri de *Allahu-akber,* c'est-à-dire Dieu est grand !) poussé par les musulmans, s'éleva jusqu'au ciel. Ils attaquèrent les infidèles, qui furent frappés d'épouvante. Cependant, de gré ou de force, ils combattirent. La bataille dura jusqu'à midi. Les musulmans se confièrent les uns aux autres leurs dernières volontés [1], se lavèrent les

[1] D'après la loi du Qoran, chaque musulman doit, avant sa mort, pendant qu'il est encore en état de juger et de comprendre, déclarer sa volonté et exhorter ses amis à faire le bien et à éviter le mal. Dans les temps de grande calamité, ou quand quelque grand désastre a lieu, les habitants

mains de la vie de ce monde périssable[1], et se battirent avec l'impétuosité de lions affamés. L'armée des mécréants, (quoique) saisie d'effroi, continua à souffrir et à combattre avec patience, et une grande bataille eut lieu, de telle sorte que vingt mille infidèles descendirent en enfer. Le champ de bataille était couvert de cadavres, à un tel point que les chevaux des guerriers musulmans n'y pouvaient manœuvrer. Ils s'arrêtèrent à l'une des extrémités du champ de bataille et poussèrent au ciel le cri de *tekbir*, accompagné du son des trompettes, tandis que du côté opposé les infidèles, pleurant et gémissant, n'avaient ni le courage de se battre, ni la possibilité de fuir; (de sorte que) ils furent remplis de stupeur. Alors le fils du Khâghân, qui était à la tête de l'armée, s'écria: J'ai perdu une trop grande quantité des serviteurs du Christ[2]; ce n'est pas là une action d'hommes sages! (Ayant parlé ainsi), au moment de la prière de midi, ils tournèrent le dos et prirent la fuite. Les guerriers les suivirent, les taillant en pièces avec l'épée pendant trois jours, et ne cessant de massacrer et de piller les infidèles jour et nuit.

« Les mécréants furent dispersés sur la plaine comme les feuilles d'automne. Pâchenk, le fils du Khâghân, parvint à se sauver avec une poignée des siens après cent mille difficultés, et gagna la forteresse d'Indji. »

Le ms. de Saint-Pétersbourg contient un grand nombre de détails inutiles de ce genre, que nous croyons devoir être attribués à quelque copiste, et non à l'auteur du *Derbend-namèh.* Le passage que nous venons de citer n'est que l'amplification de ce que nous trouvons dans notre ms. et prouve seulement la partialité et le zèle de l'interpolateur, mais le reste du morceau est un véritable nonsens qui décèle chez l'interpolateur une grande négligence et le

de la même ville, les membres d'une association ou d'une communauté, se confient mutuellement leurs dernières volontés, et recommandent à leurs amis leurs femmes et leurs enfants. Cela a lieu surtout avant les grandes batailles. On trouve plusieurs exemples de cet usage dans les récits des expéditions que les musulmans entreprirent sous les quatre premiers califes.

[1] Les Hébreux se lavaient les mains pour prouver leur innocence. (Voy. *Deut.* XXI, 6; *Psaume* XX, 6; *Matth.* XXIV, 27.) L'expression *s'en laver les mains* signifie, dans le langage métaphorique de l'Orient, *en finir, renoncer à, se débarrasser de, etc.*

[2] Ceci vient à l'appui de l'opinion des écrivains orientaux, que la plupart des Khazars étaient chrétiens : pour خزر et اتل, voyez le Mésâlik.

manque absolu de critique. Par exemple, il dit : پاشنك (پاشنكك)
بر يخشى بكى انجه‌ده اولور ايدى آندن آذوقه آلوب اهرانه
كيتدى كه چوق قاقى (قانى) دشمن اسنوزه (اوستنكزه) كلور
ديوب فكرنكزنى ايلوز (ايلنكز) كه بزدن سزه ياردم يوقدر
بو دشمنلردن اوزين قورتاران مردانه ايكت كركدر آننك
ايچون لشكرمده اولان بهادرلرم (بهادرلرجى) قرديلر اوزم بر
فلاكتلق ايله قورتوردم كورەسز اندن بلخه كيتديلر......
پاشنك اهرانه كلندە سردارى اولان كلباخ (كلباخه) وبلخ
حاكميه اندرى (بلخ حاكمى اندريه ؟) وسرخاب قلعه‌سنه
(قلعه‌سى ؟) كه شمدى قزل ياردير لر آننك حاكمى سرخاب
(سرخابه ؟) وكيجه (كيچى ou كوچك) ماجاركه جوملى در آننك
حاكمينه بويوردى كه اهران حاكمى كلباخنك اميرنه (احرنه ؟)
اطاعت ايدوب الخ

C'est-à-dire: « Pâchenk ou Pâchenek avait un très-bon gouverneur à Indjéh; il en obtint des provisions, et se dirigea vers Ihrân, en disant (probablement au gouverneur d'Indjéh) : « Un ennemi « terrible s'approche ; prenez vos mesures, car vous ne recevrez aucun « secours de nous; c'est sans doute un vaillant guerrier; qui est-ce « qui peut se dérober à un tel ennemi? Voilà pourquoi ils ont taillé « en pièces les braves guerriers qui étaient dans mon armée (vous « voyez) que j'ai eu moi-même beaucoup de peine à me sauver. » De là ils (le fils du khâghân, avec le restant de son armée) se rendirent à Balkh [1]. . . . . Quand Pâchenk arriva à Ihrân, il ordonna à Gulbakh, gouverneur de la forteresse de Sur-khâb, qui s'appelle aujourd'hui *Ghizil-yar* (ou *Ghizliar*), et au gouverneur de Kitché-Majâr, qui est Joumlou, de se soumettre à Gulbakh, gouverneur d'Ihrân, etc. » A l'exception de ces dernières lignes, relatives aux mesures prises par le fils du khâghân (où cependant tout n'était

[1] Il y a ici quelques mots sur l'identité des noms de Balkh, Anderay, Gulbakh et Ihrân, qui répondent exactement à la traduction que Klaproth a faite de ce même passage.

pas parfaitement logique, car il y est dit qu'il ordonna au gouverneur d'Ihrân, entre autres, d'être soumis au gouverneur d'Ihrân; tout cela est d'ailleurs exprimé d'une manière plus concise dans notre version), le reste du passage n'est qu'une superfétation inutile et vide de sens.

(21) Notre manuscrit porte : وتاتار لرنك حاكمنه; mais dans la traduction de Klaproth et dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg, au lieu de تاتار لرنك, on lit شهر تاتار, *Chehri-tâtâr,* qui est un mot composé persan, signifiant «la ville tartare, et employé là comme nom propre d'une ville qui nous est inconnue. Si ce nom avait été formé selon les lois de la syntaxe turque, تاتارشهری, nous soupçonnerions qu'il y a une erreur dans notre manuscrit, et nous supposerions que le copiste a écrit لر pour شهر, qui, en effet, peuvent, dans une écriture rapide et peu soignée, être mis l'un pour l'autre. لر et شهر ne différant guère que par les trois points.

(22) La différence que présente dans ce passage la traduction de Klaproth : «Ensuite Pâchank regagna Souk-raghit, sa résidence,» a peut-être sa source dans quelque omission du manuscrit original de Berlin. صوقرا غيت, que Klaproth prend pour *un nom propre,* me semble devoir être lu صوقرا غن ou صوقرا غنده, qui signifie «vers» ou «sur les bords de la rivière» (Atil, que je regarde comme l'omission dont je viens de parler). Le manuscrit de Saint-Pétersbourg porte : اوز تختنه (پای تختی ?) اولان عدیل سوی قراغینه کیتدی «Il alla à sa résidence...... les bords de la rivière Atil,» ce qui justifie notre opinion. Quelques lignes *au-dessus,* le même manuscrit répète ce qu'il avait déjà dit auparavant, savoir, qu'Ihrân était la résidence d'Isfendiar, fils de Kichtâsp, dont il est fait mention dans la traduction de Klaproth en ces termes, à la fin du passage : «Isfendiar, fils de Gouch-tasp, a été anciennement gouverneur de l'Ihrân, etc.»

(23) Notre manuscrit contient une faute que nous avons corrigée entre parenthèses après avoir consulté le manuscrit de Saint-Pétersbourg et la traduction de Klaproth. De plus, le manuscrit de Saint-Pétersbourg dit qu'il y avait un rempart de la montagne à la mer محکم بارو چکوب طاغدن دریایه سدّ باغلمشلر ایدی

(24) Ce qu'on lit dans la traduction de Klaproth, relativement à l'intention qu'avaient les musulmans de se retirer, et relativement à Seradan Ibrahim Ghazi, fils d'Abdoullah Echchebi (?), se retrouve avec de plus amples détails, dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg. Il y est dit que lorsque Djerrâh eut résolu de lever le siége d'Injéh, l'ambition des musulmans fut excitée. Deux guerriers sortirent des rangs; c'étaient Serad, fils d'Abdul-lahi Ach-'ayi, ou *Ach'i*, اشعى, comme ce nom est écrit en marge du manuscrit, et Ibrahim Naa'ji (ou *Nesj'ai*[1], ainsi qu'il est nommé en marge du manuscrit). Ibrahim prit la parole, et dit : « Frères! j'ai l'intention de vendre ma vie à Dieu, en échange du paradis; que ceux qui sont disposés à donner leur vie pour le paradis m'accompagnent. » Aussitôt *cent mille* (!) braves guerriers se pressèrent autour d'Ibrahim, et dirent : « Nous sommes prêts à vendre notre vie et à recevoir en échange le paradis, et *Houru-l'-in.* » Ayant pris cette résolution, ils rangèrent douze mille (!) chariots, etc.

N. B. L'emploi des chariots comme moyen de défense en rase campagne, et comme moyen d'attaque contre l'ennemi, est un usage militaire très-ancien, et qui était sans doute universellement adopté en Asie. Les Égyptiens avaient des chariots de guerre et des capitaines de chariots de guerre, il y a plus de trois mille ans. (Voy. *Exode*, XIV, 7.) Le roi de Syrie avait trente-deux capitaines de chariots, etc. (I, *Rois*, XXII, 31.) L'armée de Jabin, commandée par Sisara, avait neuf cents *chariots de fer.* (*Juges*, IV, 3.) Les rois de Perse et quelques autres rois païens, avaient l'habitude de consacrer leurs chariots au soleil; cet usage fut suivi par Manassé et Amon; Josias fit brûler des chariots de ce genre, que les rois de Juda avaient placés à l'entrée du temple (II, *Rois*, XII, 11). Il est souvent question de ces chariots dans l'Écriture sainte; nous indiquerons encore les passages suivants où ils sont mentionnés : *Josué*, XI, 4; II, *Samuel*, X, 18; II, *Chroniques*, XXXV, 14; I, *Rois*, XX, 21; II, *Samuel*, VIII, 4; I, *Rois*, X, 26, etc. Quant à la forme de ces chariots, la Bible ne nous la fait pas connaître d'une manière précise, et les historiens profanes ne s'en sont point occupés que je sache. Le D[r] Brown dit qu'on appelait chariots de fer ceux auxquels étaient attachées, des deux côtés, des faux qui, lorsque les chars étaient en mouvement, moissonnaient tout ce qu'elles rencontraient. (Voy. *A Dictionary of the Holy Bible*, au mot *chariot*). Selon Cru-

[1] On peut lire *Chedjeï*, شجعى, qui signifie « le vaillant. »

den, ces chariots *étaient armés, en différents endroits, de javelines et de faux, avec lesquelles ils déchiraient tout ce qu'ils rencontraient.* (Voy. *A complete concordance of the Holy Scripture,* au mot *chariot.*)

L'usage des voitures ordinaires appelées *arabah,* pour fortifier un camp ou un champ de bataille, et pour protéger une armée contre les attaques de l'ennemi, s'est conservé jusqu'au siècle passé dans l'Aderbidjân et le Daguestan, et plusieurs vieillards de ma connaissance se souviennent de les avoir vu employer ainsi : on les disposait en cercle autour des troupes ; et on en faisait une espèce de rempart, à l'abri duquel les soldats tiraient sans être aperçus et sans être atteints. Encore aujourd'hui, les caravanes qui traversent l'Aderbidjân ou le Daguestan, ont l'habitude de ranger chaque soir leurs voitures de voyage à la suite les unes des autres, et en cercle, autour du lieu où l'on doit passer la nuit, de manière à former une enceinte qu'on appelle *Araba senghéri,* عرابه سنكرى, ou ارابه, c'est-à-dire « fortification de voitures, » analogue au *waggon burg* des Anglais, et servant à défendre les voyageurs contre les voleurs et les brigands. On dit que les Chinois faisaient usage de ce genre de fortification dans leurs guerres. Je vais mettre sous les yeux du lecteur un passage du *Hézâr Fenn,* relatif à cette coutume.

جنكده قاعدهلرى بودركه اعدايه بر منزل قريب اولدقده
عرابهلرينى اطرافنه دوزوب اوكنه بر ساعتده خندق قازارلر
وجنكلرى غايت كران درو عسكر اوكنه طوپلر چكوب توفنكلر
(ايله) حاضر طورررلر اوّلا طوپلرينى اتارلر بعده التى يدى
بيوز بيك توفنكه آتش ايدرلر وبونلرك انهزاملرى قوندقلرى
وكچدكلرى زمانده اولور خصم اول زمان هجوم ايدوب عربهلرينى
اوكلرينه وپانلربنه (يانلرينه؟) چكمكه قالمازسه (قويمزسه؟)
ظفر بولور ننهكم امراء قالماقدن اسن قبشى نام دلير آلتمش بيك
عسكر ايله هجرتنك ٨٥٤ نده خاقان ختاى چين خوارك (بين
جونك؟) اوزرينه كلوب برابو؟) طريقله بوزدى اسير ايتدى لخ

« En temps de guerre, ils ont soin de disposer leurs chariots (ou leurs voitures) autour d'eux quand ils ne sont qu'à une journée de

distance de l'ennemi, et de creuser à la hâte une tranchée devant ce rempart [1]. (Dans une pareille position), le combat est extrêmement rude. Ils placent d'abord l'artillerie sur les devants de l'armée, ensuite ils se tiennent prêts à charger leurs fusils; ils commencent par faire jouer leur artillerie, après quoi ils déchargent six ou sept cent mille fusils à la fois. On peut les attaquer avec avantage, soit quand ils travaillent à leurs fortifications, soit lorsqu'ils se préparent à les quitter. Si l'ennemi, par un assaut précipité, les empêche d'arranger leurs chariots autour d'eux, il peut facilement les battre. C'est ainsi que fit un des princes des Kalmaks, nommé *Asen-Gkabach* [2]; il attaqua l'armée de Tchen-khar, empereur de la Chine, en l'an 854 de l'hégire, le battit et le fit prisonnier [3]. »

Je n'ai pas d'autres documents que ceux que je viens de citer, relativement à la marche de ces voitures ou chariots. Notre manuscrit dit qu'ils avancèrent jusqu'au moment où les musulmans atteignirent la forteresse, enfoncèrent les portes et entrèrent. Le manuscrit de Saint-Pétersbourg nous donne quelques détails particuliers sur l'usage des chariots; mais il les accompagne de répétitions superflues.

عرابه‌لر دوزدیلر اردنده تخته دوزوب آننك آردنجه مسلمانلر
دوروب عرابه‌لری بریتو (یوریدوب) قلعه‌یه یورش ایلدیلر
اون ایکی مینك عرابه دوزدیلر اول عرابه‌لر ایله جمله ایله
اسلام قلعه‌یه یرش ایندیلر الخ Je serais porté à lire les derniers
mots : اول عرابه‌لر جمله‌ء اهل اسلام جمله قلعه‌یه یورش ایندیلر

« Ils arrangèrent les voitures, et derrière les voitures ils placè-

[1] Cette manière de fortifier les camps s'était considérablement perfectionnée chez les Chinois pendant les derniers siècles; elle leur avait été enseignée principalement par les missionnaires jésuites; le P. Adam Schaol et le P. Verbiest leur rendirent d'éminents services sous ce rapport. (Voyez le volume de supplément à l'Histoire générale de la Chine, etc. traduite par feu le P. Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, t. XIII, p. 451).

[2] Il est connu dans l'histoire du Céleste Empire sous le nom de *Yesien* ou Asan, prince des Tartares d'*Ouirat*.

[3] C'était *Yng-Tsong*, autrement dit *Yin-tzûn*, de la dynastie des *Ming* (la XXI[e]). Voyez les détails de cette guerre désastreuse dans Mailla, t. X, p. 208-211, ou parmi les événements de l'année 1450, qui répond à l'an 154 de l'hégire.

rent des planches ; les musulmans se tenaient derrière les planches, et poussant les voitures en avant, ils attaquèrent la forteresse. Ils avaient disposé douze mille voitures, à l'aide desquelles tous les musulmans attaquèrent la forteresse. »

(25) Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer ailleurs que Klaproth prend نارين قلعه pour une forteresse séparée, et nous avons prouvé qu'il est dans l'erreur. Nous ajouterons ici que, si nous adoptions l'opinion de Klaproth, il nous faudrait admettre qu'il y a eu *deux villes* de ce nom : l'une serait la même que *Gkaia-Kend,* et l'autre, très-voisine d'*Indji*. Notre manuscrit et celui de Saint-Pétersbourg, mentionnent ce nom en plus de deux ou trois endroits différents. Le manuscrit de Saint-Pétersbourg porte : انجی حاکمی نارین قلعه‌یه کیروب الخ « Le gouverneur d'Indji étant entré dans la citadelle, etc., » ce qui est d'accord avec notre traduction.

(26) I. Le manuscrit de Saint-Pétersbourg porte : مسلمانلر جمله انجه خلقنی بصوب اسلامه عرض قیلوب مسلمان اولدیلر ایلدیلر) مسلمانلق قبول ایلمیانی اولدوردیلر واوغول واوشاغین اسیر ایلدیلر ودخی انجه قلعه‌سنی یخوب خراب ایدوب دوردیلر (دوزدیلر ؟) « Les musulmans soumirent tous les habitants d'*Injéh,* et leur ayant proposé l'islâm, les convertirent à cette religion ; mais ils passèrent au fil de l'épée ceux qui n'embrassèrent pas l'islâm, et ils emmenèrent *leurs enfants* en esclavage ; ils démolirent aussi (et rasèrent) la forteresse d'*Inji.* » Ce passage est d'accord avec le passage correspondant de la traduction de Klaproth, excepté dans les mots qui le terminent, et qui ne se trouvent dans aucune autre version. Klaproth prend ici, encore une fois, *Aghoukschaghin* pour un nom propre. (Voyez plus haut, rem. 10.)

II. Quant à la date indiquée dans la traduction de Klaproth, et aux autres circonstances de temps, nous renvoyons le lecteur à notre remarque 1 ci-dessus.

SUR

L'EXISTENCE D'UN DIEU ASSYRIEN

NOMMÉ SÉMIRAMIS,

IDENTIQUE À MITHRA ET AU DIEU QUI ÉTOUFFE LE LION QU'ON VOIT AU MUSÉE ASSYRIEN DU LOUVRE, ET SUR QUELQUES AUTRES NOMS DE CE DIEU,

PAR PHILOXÈNE LUZZATTO.

Dans mon opuscule intitulé : *Le Sanscritisme de la langue assyrienne* (p. 32), j'ai proposé *a priori* une étymologie du nom fameux de Sémiramis, tirée du sanscrit, qui fait dériver ce nom du radical स्मृ, *smrĭ*, ou स्मर्, *smar,* « aimer, » et du suffixe म, *ma*, avec la voyelle de liaison अ, *a;* sa forme primitive serait *smarama,* et avec l'affaiblissement de l'*a* en *i*, *smirama.*

D'après cette étymologie, le nom de Sémiramis acquiert le sens de *celui qui aime.* Frappé de l'identité que présente ce sens avec celui que possède le nom du dieu persan Mithra, je supposai que le nom même de Sémiramis avait été primitivement propre à une déité assyrienne avant d'être porté par une reine. Mais je devais me borner alors au désir

de voir cette hypothèse confirmée un jour par quelqu'un des monuments assyriens qu'on exhume continuellement du sol de Ninive; je n'osais pas prévoir que les monuments déjà déterrés viendraient bientôt me donner raison. Voilà pourtant ce qui est arrivé.

Dans le dernier de ses savants articles sur les antiquités de Ninive, insérés dans le Journal des Savants du mois d'avril, M. Raoul-Rochette a constaté l'existence, dans les monuments assyriens, d'une déité qui remplissait dans la religion assyrienne le rôle de médiateur, d'arbitre, de modérateur suprême entre les deux principes contraires du bien et du mal. Ou je m'abuse fort, ou c'est là le trait caractéristique qui distingue Mithra, par lequel notre déité assyrienne s'identifie avec lui.

Le dieu assyrien, représenté toujours avec les formes humaines, mais avec les ailes, qui sont l'attribut de la divinité, s'entremet toujours entre le taureau et le lion, symboles de ces deux principes. D'autres fois il étouffe un lion entre ses bras, tantôt il lui plonge un poignard dans le ventre, tantôt il tient de chaque main un lion dompté par ses pattes de derrière. Deux des images de ce dieu ont pu être transportées au Musée du Louvre, où elles forment le principal ornement de la galerie assyrienne. Voici comment les décrit M. Raoul-Rochette : « Il y est représenté debout, le corps tourné de côté, le visage de face, vêtu du costume assyrien, consistant en une tunique courte, serrée par une ceinture au milieu du corps, ornée de franges sur les bords, la

tête nue, avec cette chevelure et cette barbe soigneusement tressée en une multitude de petites boucles régulièrement disposées d'une manière artificielle, qui ont constitué de tout temps l'usage des peuples asiatiques. Ce personnage tient de la main gauche un lion qu'il presse contre son corps, et qui se débat en vain contre la puissante étreinte qui l'étouffe, et sa main droite, abaissée, est armée d'un instrument d'une forme particulière, dont il ne fait aucun usage. A de pareilles traits, il est impossible de méconnaître un dieu triomphant, dans toute la plénitude de sa force, du principe malfaisant personnifié par l'animal symbolique. »

M. Raoul-Rochette se demande plus bas : « Maintenant, quel peut être le dieu qui, dans un si grand nombre de représentations de l'art assyrien, dans nos colosses de Khorsabad, comme dans les broderies du vêtement royal à Nimroud, comme sur tant de cylindres, sceaux et cônes babyloniens, se montre vainqueur du lion, qu'il dompte de tant de manières différentes. Il semble que la réponse à cette question résulte avec certitude des témoignages antiques, qui nous apprennent que les Assyriens avaient dans leur panthéon un dieu qui répondait à l'Hercule grec, et qu'ils nommaient *Sandan*. Cette notion capitale nous a été transmise sur la foi du babylonien Bérose et sur celle d'auteurs grecs qui avaient traité des antiquités des Assyriens et des Mèdes. A l'appui de ces témoignages, dont il est impossible de contester la valeur, nous possédons celui

de Tacite, qui n'avait pas encore été produit, à ma connaissance, dans cette discussion, et qui nous apprend que le dieu assyrien, encore adoré de son temps d'un culte spécial à Ninive, était Hercule.» Voilà l'opinion de M. Raoul-Rochette.

M. Lajard, au contraire, paraît être d'une opinion différente et qui approche beaucoup de la mienne; car, comme nous l'apprend M. Raoul-Rochette lui-même, M. Lajard range dans les planches qui doivent faire partie de son ouvrage sur Mithra, dont le texte n'est pas encore publié, ces petits monuments babyloniens, tels que cylindres, sceaux et cônes, où se montre le dieu vainqueur du lion, parmi les monuments à l'appui du culte mithriaque.

M. Raoul-Rochette croit devoir attendre la publication du texte de M. Lajard pour juger les preuves qu'il doit apporter à l'appui de ce qui paraît être son opinion. En attendant la publication de cet ouvrage, qui ne peut manquer d'intéresser au plus haut degré les savants, il me semble possible de concilier entre elles les opinions d'une apparence si divergentes de M. Lajard et de M. Raoul-Rochette. Tous les deux s'appuient sur les monuments, et tous les deux sont dans le vrai. Seulement l'un (M. Lajard) ne regarde le dieu assyrien qu'en tant que *médiateur*, et l'autre (M. Raoul-Rochette), ne le considère qu'en tant que *vainqueur du lion*. Selon moi, pour avoir une idée complète du dieu, il faut unir le second au premier, et ne voir en lui qu'un autre côté de celui-ci, avec lequel il forme un tout homogène.

Je m'explique. Le premier n'est que médiateur, arbitre, modérateur suprême, s'interposant entre les deux principes contraires qui se disputent le monde; il est le dieu conciliateur qui les unit, le dieu de l'amour, *Mithra* ou *Smirama.* Mais par cela même qu'il est un dieu conciliateur, c'est-à-dire juste, équitable, bienfaisant et providentiel, il est dans le même temps un dieu *justicier,* il ne souffre pas que le mal élève la tête dans ce monde au-dessus du bien, se croit plus puissant que lui, et pense le détruire. Si le dieu du mal veut dominer trop absolument, et se soumettre celui du bien, Mithra ou Smirama le combat jusqu'à ce qu'il l'ait vaincu, soumis et mis hors de combat.

Le dieu vainqueur du lion n'est donc que Smirama, vu d'un seul de ses côtés, dans celui qui frappait peut-être le plus l'imagination d'un peuple guerrier et avide de conquêtes, comme l'Assyrien, qui ne voyait probablement dans les peuples qu'il soumettait à sa puissance que les produits du mal, que lui, bras droit du dieu bienfaisant et providentiel, devait toujours combattre.

Cette idée seule explique les paroles que le roi d'Assyrie, Sanhérib, mandait aux juifs, dont il assiégeait la ville capitale : « Est-ce sans la permission de Dieu que je suis venu dans ce pays pour le détruire? Dieu même m'a dit : « Va dans ce pays, et détruis-le. » On comprend ainsi par quelle raison les Grecs ont pu identifier Smirama avec Hercule, le dieu de la force et de la prouesse, dont le principal exploit

est la victoire remportée sur le lion de Némée.

Cette explication des rôles de *médiateur* et de *vainqueur* que joue dans le même temps le dieu assyrien dont nous parlons, me paraît si naturelle, que je l'adopterais volontiers si elle rencontrait l'approbation des savants que, nouveau Smirama, je voudrais concilier.

L'existence dans le panthéon assyrien d'un dieu appelé *Smirama,* qui présidait à l'amour, à la paix, au bonheur, à la joie des hommes, et dans le même temps à la guerre, à la victoire, et qui était le *palladium* de l'empire assyrien, explique comment on nous a peint la reine qui portait son nom, comme une femme belle, séduisante, luxurieuse, avide de plaisirs et de domination, entreprenante, courageuse et guerrière, et comment on a pu attribuer à elle seule les faits et gestes de tous les autres rois assyriens qui ont dû céder leur place dans l'histoire à une femme plus heureuse qu'eux.

Je vais tâcher à présent d'expliquer l'autre nom que portait ce dieu, selon M. Raoul-Rochette, lequel est Sandan ou Sandès (Σάνδης), comme ce nom est écrit par Bérose. Heureusement les monuments mêmes nous mettent sur la voie de cette explication. Dans la description de notre dieu, faite par M. Raoul-Rochette, et citée textuellement ci-dessus, il est représenté avec le corps tourné de côté et le visage de face. Cette circonstance singulière d'un visage de face sur un corps présenté de profil a surtout frappé M. Raoul-Rochette; car toutes les images

d'êtres humains ou divins qu'on voit sur les monuments assyriens, offrent le visage de profil. M. Raoul-Rochette apporte beaucoup d'exemples tirés des monuments assyriens et babyloniens où l'on voit un dieu figuré avec un visage de face, qui prouvent que ce n'est pas un fait accidentel, mais que c'était un type consacré par l'autorité sacerdotale. Puis il ajoute : « Maintenant, qu'il y ait eu un motif dans ce type consacré par l'autorité sacerdotale, c'est ce que l'on ne peut raisonnablement révoquer en doute, et que cette intention ait pu être de rappeler *le disque lunaire* dans ce visage de face donné à la figure d'une divinité qui représentait la nature et qui personnifiait la lune, c'est une conjecture qui peut paraître plausible; mais ce n'est qu'une conjecture sur laquelle il ne me convient pas d'insister. » Cette conjecture doit faire naître dans quiconque a quelque connaissance du sanscrit et des règles qui président à la modification des sons sanscrits dans les autres langues de la même souche, l'idée d'une étymologie sanscrite on ne peut plus simple et plus claire pour le nom de *Sandès* ou *Sandan*.

La lune a, entre autres noms, en sanscrit, celui de चन्द, *tchanda*, qui vient de la racine चन्द्, *tchand*, « resplendir, éclairer, » avec le suffixe *krĭt* अ *a*. Or le changement de la palatale sanscrite च् *tch* en *s*, étant régulier dans la transcription des mots indiens en lettres grecques[1], rien n'est plus naturel, ce me

[1] Par exemple, dans le nom du roi indien, ami et allié de Seleucus, *Σανδράκοττος, Sandracottus,* qui répond au sanscrit

semble, que de voir dans le nom du dieu assyrien *Sandès*, une transcription assez exacte du sanscrit चन्द्, *tchanda*, « lune. » Voilà en conséquence confirmée la conjecture de M. Raoul-Rochette. Quant à l'autre forme du nom *Sandan*, qui devrait répondre au sanscrit चन्दन, *tchandana*, quoique ce mot n'ait pas dans le sanscrit actuel de sens identique à celui de चन्द्, *tchanda*, « lune, » (car il est le nom d'un arbre qu'on appelle en latin *santalum*, et en italien *sandalo*), il a pu le posséder anciennement ou dans une langue étroitement liée au sanscrit, puisque *tchanda* n'est pas le seul mot dérivé du radical *tchand* qui signifie *lune;* le sanscrit possède aussi un autre mot dérivé du même radical avec le suffixe *ra*, qui est *tchandra*, चन्द्र, lequel possède également le sens de *lune*, comme on l'a vu par la note précédente.

Cette étymologie est admirablement confirmée par celle d'un autre nom du dieu dont nous parlons. Ce dieu étant le principal du panthéon assyrien, celui qu'on adorait d'un culte spécial en Assyrie, comme l'a montré M. Raoul-Rochette; il n'est pas douteux pour moi qu'il ne soit identique à celui qu'adorait le roi assyrien Sanhérib, et dans le temple duquel il a été tué, comme nous l'apprennent les livres sacrés. Or ce dieu porte le nom de *Niçrok*,

चन्द्रगुप्त, *tchandragupta*, qui signifie « le protégé de la lune. » (A. W. Schlegel, *Indische Bibliothek, Erster Bandes zweites Heft*. Bonn, 1820, p. 245.) En outre, la palatale च् se rencontre quelquefois remplacée par une sifflante *ç* 𐬯, en zend même; quoique cette permutation ait lieu plus communément pour la palatale aspirée छ् *tchh*.

נִסְרֹךְ, que Bohlen expliquait par le sanscrit निश्, *niç*, « nuit, » et *rôka* pour *rôtchis*, « lumière, » de sorte qu'il aurait le sens de « lumière de nuit » (*noctis lumen*), c'est-à-dire « lune. » Dans mon Sanscritisme, j'ai rejeté cette étymologie, parce que je ne connaissais pas alors de dieu *Lunus* en Assyrie, et que je croyais plus naturel de donner au nom de *Niçrok* le sens de *créateur*. Mais à présent, en face du dieu *Lunus* assyrien, dont l'existence nous a été révélée par M. Raoul-Rochette sur les traces des monuments assyriens, et en face de cette étymologie si simple du nom de *Sandès*, qui lui donne le sens de *lune*, il est impossible, ce me semble, de ne pas adhérer à l'étymologie de Bohlen, qui donne au nom de *Niçrok* un sens qui coïncide si bien avec celui de *Sandès*. Seulement, au lieu de voir dans la seconde syllabe de *Niçrok*, un mot ancien, *rôka*, qui n'existe pas en sanscrit, pour *rutchi*, रुचि (et non *rôtchis*), « splendeur, clarté, » j'y vois avec plus de facilité le mot réel sanscrit रुच्, *rutch*, qui signifie également *splendeur, clarté*, et qu'on retrouve aussi dans les Vêdas. La palatale finale de ce mot, च्, *tch*, s'est changée, comme cela est de règle en sanscrit à la fin des mots, en *k* dans *Niçrok*. De la sorte, ce nom répond lettre pour lettre au composé sanscrit निश्रुक्, *niçruk*, formé très-régulièrement, et qui peut avoir existé en sanscrit, quoique on ne l'y trouve plus maintenant.

Sandès et *Niçrok* sont donc deux noms synonymes

du même dieu, et ils signifient *lune*, tout comme le nom du dieu *Lunus* égyptien, *Ooh*, ou *Pooh*, avec l'article copte.

Une telle coïncidence dans le sens qui résulte de mes étymologies sanscrites pour ces deux noms ne peut laisser subsister aucun doute, ce me semble, sur leur origine sanscrite. Une seule objection pourrait être élevée contre elle; c'est que, d'après l'identification que j'ai faite de Sandès et de Mithra ou Smirama, il s'ensuivrait que Mithra était représenté, en Assyrie, sous le symbole de la *lune*, tandis qu'il l'était plus communément dans les autres pays sous le symbole du *soleil*. Mais cette objection disparaît promptement; car Mithra n'était pas dans tous les pays représenté sous la forme du *soleil*, il l'était aussi quelque part sous celle de la *lune*, par exemple, en Arménie, pays limitrophe de l'Assyrie, d'où probablement on y avait reçu le culte de Mithra. Les étymologies de *Sandès* et de *Niçrok* servent d'appui aux autres que j'ai données dans mon Sanscritisme. Dans ce mémoire, j'ai cherché à expliquer l'origine sanscrite de plusieurs noms de rois, de villes, de déités, de titres, de charges en assyrien, par une ancienne invasion d'une tribu parlant un langage allié au sanscrit ou indo-européen, dans le pays que le Tigre arrose. Quoi qu'il en soit de cette supposition, il n'y a point de doute pour moi que l'Assyrie n'ait été peuplée par une race indo-européenne, qui l'habitait dans le même temps qu'une autre race sémitique ou araméenne. Ce fait est de

la plus haute portée historique et ethnographique pour l'explication de cet autre fait extraordinaire, nouveau, mais indubitable, de la parenté qui existe entre les langues de l'Inde et de la Perse ancienne, et celles de l'Europe.

Or, cette parenté reconnue dès l'introduction de l'étude du sanscrit en Europe, et démontrée maintenant par des travaux immortels, trouve aujourd'hui son explication dans l'invasion de la langue usitée par la race qui parlait primitivement sanscrit sur les bords du Tigre, où elle laissa une colonie, et de là, plus avant dans l'occident de l'Asie.

Pour ne pas mentionner les conquêtes des Assyriens dans la Mésopotamie, dans la Palestine, dans la Phénicie, dans la Syrie et dans la Cilicie, que rappellent les historiens sacrés et grecs, mais qui tombent dans une époque relativement récente, je puis citer aujourd'hui des témoignages incontestables, tirés des anciennes inscriptions mêmes de l'Assyrie, en faveur de la domination exercée dès les temps les plus reculés par les Assyriens dans l'Asie Mineure, ce pays si voisin, et qui fait presque partie de l'Europe. Dans la liste des villes et des pays tributaires des rois de l'Assyrie, on trouve, entre beaucoup d'autres, des noms de villes qu'on reconnaît facilement dans la géographie ancienne et moderne de l'Asie Mineure.

Par exemple, le nom de la ville de Nigdeh, qui existe encore à présent en Karamanie, et qui faisait anciennement partie du royaume de Cappadoce.

Ce nom est écrit dans les inscriptions de Khorsabad (80. 2, 4) Na G A Da.

Le nom de la ville ancienne de Nora [1], appartenant de même à la Cappadoce, qui est écrit en cactères cunéiformes (5, 5.) Na Va Ra.

Le nom de la ville ancienne de Comana [2], dont plusieurs existaient dans l'Asie Mineure, et particulièrement une dans le Pont, appelée *Pontica*, et l'autre dans la grande Cappadoce, appelée *Cappadocia.* Ce nom est écrit plusieurs fois à Khorsabad de la manière suivante : Kha Ma Na (5, 13 avant la fin, 46, 59, 50, 56, 73.) [3].

A propos du nom de cette ville, je ne puis m'empêcher de faire remarquer au lecteur une coïncidence des plus heureuses, qui confirme l'établissement d'une colonie assyrienne en Cappadoce et dans le reste de l'Asie Mineure. Les deux villes du nom de *Comana* du Pont et de la Cappadoce étaient consacrées à une divinité que Strabon identifie avec Bellone, la déesse de la guerre, dont elles possédaient deux temples qui s'appelaient aussi *Comana.* N'est-il pas très-vraisemblable que ce nom de *Comana* était le

[1] Strabo. *De Situ orbis,* Amstelodami, 1652, lib. XII, p. 164.

[2] *Idem, ibidem,* p. 161, 197.

[3] La justification des lectures de ces noms paraîtra dans mes Études sur les inscriptions assyriennes, qui seront publiées bientôt.

nom propre de la déité adorée, et que les temples et les villes étaient appelés ainsi par abréviation, au lieu de *temple de Comana* et *ville de Comana?* Or, voyez, circonstance singulière, le nom même de *Comana* ou *Kamana*, se traduit facilement en sanscrit par *celui qui aime*, tout comme *Mithra* et *Smirama*. En effet, le mot *Kamana* est régulièrement formé de la racine sanscrite कम्, *kam*, « aimer, » conjuguée sur la première et la dixième classe, et du suffie अन, *ana*, qui fait des noms d'agents, particulièrement lorsqu'il est annexé à des racines conjuguées sur la dixième classe. Cette étymologie, toute simple et toute séduisante qu'elle est, pourrait, si elle restait seule, être considérée comme le pur effet du hasard, mais si d'autres étymologies semblables viennent la soutenir, elle confirmera l'identification que j'ai faite ci-dessus du dieu médiateur *Mithra* ou *Smirama*, avec le dieu victorieux *Sandès*. Car, d'un côté, le nom de *Kamana* est synonyme de *Mithra* et *Smirama*, et de l'autre, Strabon identifie *Comana* avec *Bellonne, déesse de la guerre*.

La domination des Assyriens dans la Cappadoce, et leur colonisation dans ce pays, était connue de Diodore de Sicile, qui en fait mention. Ces Assyriens étaient connus chez les Grecs sous le nom de *Λευκοσύροι*, *Syriens blancs*. Le savant Jablonski assurait positivement que la langue de la Cappadoce avait dû être la même que celle de l'Assyrie. Enfin, des savants modernes ont soutenu l'existence d'une dynastie assyrienne dans la Lydie. Ctésias de Gnide,

l'historien ancien de l'Assyrie et de la Perse, dont on a perdu les ouvrages, qui n'ont été conservés que par fragments, raconte que, du temps de la guerre de Troie, les habitants de cette ville envoyèrent demander des secours aux rois de l'Assyrie. Je ne rapporte ici ce fait que pour montrer que de tout temps on a eu un souvenir confus des relations existantes très-anciennement entre l'Assyrie et les États de l'Asie Mineure [1].

Il doit être évident pour tous que ces relations n'ont pas dû se borner à ce pays, mais qu'elles ont dû s'étendre, directement ou indirectement, à la Grèce voisine, et de là au reste de l'Europe, du moins au bassin de la Méditerranée.

Ces relations d'un peuple civilisé, comme les monuments récemment déterrés nous ont révélé qu'était l'assyrien, a dû exercer une grande influence sur la destinée des peuples encore incultes et barbares de l'Europe. En effet, ce que j'avais imaginé *a priori* sur le seul appui de la commune origine des langues, se trouve maintenant confirmé par les monuments mêmes de l'Assyrie, qui offrent des conformités nombreuses et remarquables avec les plus anciens monuments des arts grecs et étrusques. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans des détails de preuves, qui ont été d'ailleurs donnés avec exubérance par M. Raoul-Rochette dans ses savants articles sur les monuments de Ninive.

[1] Je reviendrai autre part sur ce sujet intéressant, que je n'ai fait qu'effleurer ici.

Je ne puis terminer cet article, relatif à Sémiramis, sans faire remarquer que le nom même de la mère que la fable lui donne offre une analogie frappante avec un mot sanscrit, auquel il est difficile de ne pas l'identifier. La mère de Sémiramis est appelée, on le sait, *Dercéto*, Δερκέτω. Que ce nom ait été celui d'un être divin, comme je suis disposé à le croire, et que cet être divin ait été le même que Smirama, comme cela est possible, ou qu'il ait été réellement porté par un être divin, c'est ce que je ne veux pas démêler ici. Je me borne à observer l'absolue identité philologique du nom de *Dercéto* avec le mot sanscrit दर्शत, *darçata*, « beau ; » car à la sifflante sanscrite श्, *ç*, répond au *k*, qu'on rencontre communément à sa place en latin et en grec. Ce mot *darçata* ne se rencontre que dans les Vêdas, les plus anciens monuments de la langue sanscrite. Il dérive du radical दृश्, *drïç*, « voir, » en grec *δέρκ-ω;* au radical *drïç*, primitivement *darç*, est venu se joindre le suffixe अत, *ata*, assez rare en sanscrit même, où il ne s'emploie qu'avec dix radicaux, entre lesquels est notre *drïç*. Ce suffixe donne au mot qu'il modifie le sens de *digne de*. Ainsi s'est formé l'adjectif védique *yadjata*, et zend *yazata*, « digne d'être honoré par le sacrifice, » qui est dans le Zend-Avesta le titre générique des êtres divins auxquels s'adresse l'adoration des hommes [1]. De même que *yadjata* signifie « digne

[1] Burnouf, *Études sur la langue et sur les textes zends*, n° II. *Yazata*. Journal asiatique, IIIe série, t. X (1840), p. 325-6.

d'être honoré par le sacrifice, » *darçata* doit être traduit littéralement : « digne d'être vu, regardé, admiré. » Rosen, en effet, le traduit en latin par *conspiciendus*, et Benfey par « digne d'être vu et « beau [1]. » Le nom de *Dercéto* signifierait, en conséquence, *beau*, adjectif qui ne peut mieux s'appliquer qu'à *Smirama;* car l'amour (Cupidon), et la beauté (Vénus), sont inséparables.

Si cette étymologie était adoptée par qui de droit, ce serait une preuve manifeste des rapports intimes qui unissent l'idiome védique à celui des Assyriens, rapports qui ressortent clairement d'ailleurs des étymologies que contient mon Sanscritisme, et des autres que j'ai consignées dans cet article.

[1] Benfey, *Die Hymnen des Sâma Veda.* Leipzig, 1848. Glossar. p. 86. *b.*

BIBLIOGRAPHIE.

سال نامه

ANNUAIRE IMPÉRIAL OTTOMAN DE 1267.

L'Annuaire officiel de l'empire ottoman pour l'année de l'hégire 1267 (1850-51), qui a commencé au 1er mouharrem (5 novembre 1850), a paru à Constantinople pour la cinquième fois, depuis sa première publication en 1847. (Voyez le Journal asiatique, cahier de septembre 1847, et janvier, avril, mai 1848.)

Cet Annuaire, dont un exemplaire nous a été communiqué par S. E. Kemal Efendi, directeur général des écoles de l'empire ottoman, durant son séjour à Paris, est, à quelques changements près, une reproduction de celui de l'année dernière[1].

Si l'absence de Constantinople du fondateur et principal rédacteur de l'Annuaire, Ahmed Vefik Efendi, n'a pas permis de réaliser, cette année, toutes les améliorations promises, et que réclame encore cet utile document, nous y avons néanmoins remarqué, entre autres additions, celles de tablettes chronologiques qui, au point de vue de l'histoire ottomane surtout, ne sont pas dépourvues d'intérêt et d'utilité.

[1] La disposition des cadres de cet annuaire n'ayant, sauf les changements du personnel, presque pas varié depuis sa première publication, on peut encore considérer la traduction française qui en a été faite en 1848 comme le seul document qui donne une juste idée de l'organisation politique et de l'administration de la Turquie depuis les réformes.

Cet abrégé de chronologie, placé en tête de l'Annuaire, se divise en deux parties : la première se compose de tous les faits remarquables, événements et découvertes depuis la création du monde, antérieurement à l'ère de l'hégire, et la deuxième embrasse tout ce qui a eu lieu depuis l'hégire jusqu'à nos jours. La première partie ne contenant que des faits pour la plupart déjà mentionnés dans les chronologies connues, nous n'en citerons qu'une seule date, celle de l'année 201 de l'hégire (816) ou de l'invention des صو ترازوسی, *sou-terāzouci*, sorte de constructions hydrauliques que les Turcs, d'après l'opinion même du général Andréossy, élèvent avec beaucoup d'art et d'habileté, et dont il existe un grand nombre à Constantinople et dans ses environs.

Les dates les plus dignes d'attention après l'hégire sont les suivantes : 70 de l'hégire (689), première émission des monnaies musulmanes; 166 (782), arrivée de Haroun Errachîd à Scutarie d'Asie; 728 (1327), premières monnaies ottomanes; 740 (1339), pluie de feu sur les côtes de la Syrie; 874 (1469), construction du nouveau palais impérial à Constantinople; 923 (1517), construction de l'arsenal maritime de Constantinople; 984 (1576), premières impressions en caractères arméniens; 1012 (1603), premier usage du tabac à fumer et de la pipe en Turquie; 1050 (1640), premier usage du tabac à priser à Constantinople; 1141 (1728), premier usage de l'imprimerie avec les caractères turcs à Constantinople; 1218 (1803), invention et usage de la lithographie; 1221 (1806), invention de la vapeur; 1241 (1825-26), heureux événement, c'est-à-dire, destruction des janissaires et formation d'une armée régulière en Turquie; 1244 (1824), établissement de Thopkhanè ou de l'arsenal de terre; 1254 (1839), construction de l'ancien pont; 1256 (1841), établissement des quarantaines[1]; 1254 (1839), avénement de sultan Abdul-Medjid; 1255 (1840), établissement du تنظيمات *Tanzimât* ou du système des réformes; 1260 (1844), construction

[1] Il y a ici erreur de date; les quarantaines ont été établies en 1247 (ou 1832).

du nouveau pont[1]; 1264 (1848), établissement des écoles secondaires, مکاتب رشدیه *Mekiâtibi ruchdïiè.*

Dans la plupart de ses dispositions, l'Annuaire de 1267 (1850-51) diffère peu de celui de l'année précédente, particulièrement en ce qui est relatif aux cadres de l'organisation politique, administrative, judiciaire et militaire. Au chapitre des ambassadeurs, ministres et consuls étrangers accrédités auprès de la Porte, nous avons remarqué que, si les consuls sont portés au titre, il n'en est fait aucune mention dans le chapitre même qui les concerne. C'est un oubli ou une erreur de rédaction.

Le tableau des monnaies, qui, sans motif, avait été retranché l'année dernière de l'Annuaire, y a été utilement replacé cette année avec des augmentations.

Au chapitre des postes, nous avons remarqué que le tableau indicatif des jours d'arrivée et de départ, tant des courriers que des paquebots des différentes compagnies, a été dressé avec plus d'ordre, de précision et de méthode que les années précédentes. La même observation peut également s'appliquer à l'indication des audiences et réceptions de jour et de nuit que les ministres et fonctionnaires de la Porte accordent au public dans leurs hôtels en ville et des bords du canal.

Quant au personnel du ministère et de l'administration, il n'a cette année éprouvé que peu de changements. C'est un signe d'ordre et de stabilité, dont on ne saurait trop féliciter le gouvernement de Sa Hautesse. Nous indiquerons néanmoins les plus importants. Arif Pacha, président du conseil d'État, a été remplacé dans ce poste par Rif'at Pacha. A Nafyz Pacha, ministre des finances, a succédé Khaled

[1] La construction de l'ancien et du nouveau pont sur le bras de mer qui forme le port de Constantinople est un véritable service rendu à l'humanité et au commerce, en ce qu'il facilite aujourd'hui des communications journalières qui étaient jadis entravées ou exposaient souvent au péril de la vie même les habitants de la capitale qui se rendaient de l'une à l'autre rive du port.

Efendi. A Hadji Edhem Bey a succédé, en qualité de mustechar ou de conseiller du grand vizir, Fuad Efendi.

Au nombre des membres du conseil privé (*Medjlici khass*), ou des ministres, nous trouvons les noms de Moustafa Nouri Pacha et celui de Chefik Bey, intendant des Vaqf ou fondations pieuses, qui n'y figuraient pas l'année dernière. S'il y a eu quelques mutations parmi les membres des conseils d'administration, les présidents et secrétaires sont presque toujours restés les mêmes.

Cette année, au nom de l'ancien conseil d'agriculture (*Medjlici zyra'at*) a été substituée la dénomination plus générale de conseil des travaux d'utilité publique مجلس نافعه (*Medjlici nâfy'a*).

Dans le *Mabeïni humâïoun*, ou la maison impériale du sultan, Arif Agha a remplacé Thyfour Agha comme chef des eunuques (*Dâr ussé'ādè aghaci*), la première dignité du sérail. Salyh Efendi a pris rang parmi les قرنا, *courenā* ou chambellans de Sa Hautesse.

Dans l'ordre militaire (*Seïfiè*), les présidents des conseils de la guerre ont été maintenus comme l'année dernière. Il en a été de même des *muchirs* ou généraux en chef des six grands corps d'armée.

Les changements ou mutations usités tous les ans ont eu lieu parmi les grands juges de Roumilie et d'Anatolie et autres membres de l'ordre judiciaire.

En résumé, si l'Annuaire ottoman de l'année 1267 (1850-51) est encore loin d'avoir atteint la perfection et l'importance des publications analogues qui paraissent en Europe, telles entre autres que l'*Annual register* des Anglais, notre Almanach national ou l'Annuaire historique de Lesur, on ne peut disconvenir cependant de toute l'utilité de ce document dans l'état présent de la Turquie. Le fait seul de la persévérance que met le gouvernement à le faire paraître depuis cinq ans dénote même une constance et un progrès dans la voie des réformes dont les vrais amis de la Turquie ne sauraient trop le féliciter.

BIANCHI.

Persian chess, illustrated from oriental sources; by N. Bland, esquire. London 1850, in-8° de 70 pages, et quatre planches lithographiées.

L'origine indienne du jeu des échecs est généralement admise. On croit qu'il fut introduit en Perse au VIe siècle de notre ère par Barzuyieh, médecin d'Anurschirwân, qui le rapporta de l'Inde, en même temps que les fables de Pidpai. Le savant orientaliste M. N. Bland, un des membres les plus distingués et les plus zélés de la société royale asiatique de Londres, a voulu, par l'opuscule dont le titre précède, et qui est rédigé d'après les sources originales, soutenir que c'est aux Persans qu'il faut attribuer l'origine du jeu des échecs. Son travail a de plus pour but de faire connaître le grand jeu des échecs, de prouver que le jeu ordinaire en dérive et que Tamerlan n'en est pas l'auteur, comme on le croit communément.

M. Bland a donné à son travail la forme sévère d'une notice des cinq manuscrits persans ou arabes sur ce sujet qu'il a eus à sa disposition et qui lui ont fourni des détails dont un grand nombre sont entièrement neufs.

Le plus ancien de ces manuscrits et en même temps le plus important a été légué par le major David Price à la société royale asiatique. Il est malheureusement mutilé; car il n'a ni commencement, ni fin; et il était dans un tel désordre, que M. Bland a eu beaucoup de peine à en classer les feuillets, au nombre de soixante-quatre, dont plusieurs contiennent des dessins précieux. L'auteur de ce manuscrit nous apprend que le grand jeu d'échecs, auquel jouait Timur ou Tamerlan et que décrit Ibn-Araschah, dans son Histoire poétique, est joué sur un échiquier de cent douze cases, en dix rangées de long, sur onze de large, avec deux cases additionnelles et avec cinquante-six pièces, tandis que le jeu d'échecs ordinaire n'a que soixante-quatre cases et trente-deux pièces. On croit généralement que le grand jeu d'échecs n'est que le développement du petit. L'auteur persan du ma-

nuscrit dont nous parlons pense le contraire. Il croit que le petit est la réduction du grand, qu'il appelle *kâmil* كامل, ou « parfait », et *tâmm* تام, « complet », tandis qu'il donne au premier le nom de *mukhtaçar* مختصر, ou « abrégé ». Il désapprouve ces changements, surtout parce que le roi ne se trouve plus au milieu dans le petit jeu, comme il l'est dans le grand.

Parmi les avantages qu'offre, selon l'auteur, le jeu des échecs, et qui sont au nombre de dix, se trouve celui de développer la doctrine musulmane de la prédestination. « En effet, dit-il, celui qui joue aux échecs en fait mouvoir librement les pièces; mais il est cependant gêné par certaines lois. Ainsi, l'homme agit librement, tout en étant sous l'influence de la destinée divine. »

Je ne dis rien de la description du grand jeu, ni de la manière de le jouer. Il faudrait entrer dans des détails que ne comporte pas cette courte notice. Je dois seulement faire connaître les noms des vingt-huit pièces qui sont de chaque côté et qui forment le total de cinquante-six, qui a été indiqué plus haut. Ces pièces sont : le roi, *schah* شاه ; le vizîr, وزير ; le *farzin* فرزين (général) ; deux girafes, *zarâfa* زرافه ; deux *dabâbas* دبابه (machines de guerre) ; deux *taliahs* طليعه (sentinelle avancée) ; deux chevaux, *asp* اسپ ; deux éléphants, *pîl* پيل ; deux chameaux, *jamal* جمل ; deux *rukhs* رخ (animal fabuleux) et onze pions, *piyâda* پياده.

L'auteur du manuscrit dont il s'agit en ce moment cite les noms des plus célèbres joueurs d'échecs de l'Orient; quelques-uns desquels ont reçu le surnom de *Schatranjî* شطرنجى, ou « joueur d'échecs ». Par mieux se trouvent Adali de Rûm et Rahrab du Khataï. Ces deux noms, qui sont signalés ici pour la première fois, donnent le sens de deux expressions employées dans l'ouvrage arabe que Hyde a exploité dans sa dissertation *De ludis orientalibus*, qui fait partie du *Syntagma dissertationum*. Je veux parler des positions nommées *adali* et *rahrab*.

L'auteur du second manuscrit qu'analyse M. Bland ne s'occupe que du petit jeu d'échecs, c'est-à-dire du jeu ordi-

naire. Il traite d'abord la question de savoir si ce jeu est défendu ou licite et il conclut pour la dernière proposition. Puis viennent des anecdotes sur le jeu des échecs et en faveur de ce jeu. Je n'indiquerai pas celles qui sont connues; mais seulement, pour sa singularité, celle d'un roi qu'Hippocrate guérit de la diarrhée au moyen des échecs; et la citation de l'opinion de Galien, qui prescrivait le jeu des échecs comme remède contre l'érésypèle.

Je ne suivrai pas non plus l'auteur du ms. dans les étymologies fantasques qu'il donne du mot *schatranj* شطرنج, qui est le nom persan du jeu d'échecs. Les Orientaux ont trop d'imagination pour être de bons étymologistes. Notre auteur, qui donne cinq étymologies du mot *schatranj*, ne signale précisément pas la seule qui est généralement admise, laquelle consiste à considérer *schatranj* comme une orthographe irrégulière et une prononciation adoucie du *schatrang*, en sanscrit *chaturang* चतुरङ्ग, « quatre corps (d'armée) »; parce que, en effet, l'échiquier indien se compose de quatre carrés (jaune, noir, vert et rouge), ce qui fait qu'on le nomme en arabe الشطرنج المربّع, l'*échiquier carré*. Mais il est vrai que cette étymologie indienne suppose ce qui est en question, c'est-à dire l'origine indienne du jeu d'échecs.

On peut jouer aux échecs sans voir l'échiquier. Ce mode de jouer se nomme en arabe *gâïb* غايب, ou « absent », et وراء الظهر, « derrière le dos », tandis que le mode ordinaire se nomme *hâzir* حاضر, ou « présent ». M. Bland fait observer, à cette occasion, que, dans un passage de la vie de Timour, tome II, p. 876 : وكان يلعب على الغالب مع خصمين, Manger a eu tort de lire على الغالب et de traduire : « Ludebat Ali ille « victor cum duobus simul adversariis. » Selon M. Bland, il fallait lire على الغايب et traduire : « Il jouait, sans voir son jeu, avec deux adversaires. » Toutefois, si les manuscrits portent غالب, on peut conserver cette leçon et traduire comme le faisait, à son cours, l'illustre S. de Sacy : « Il jouait, le plus souvent, avec deux adversaires. » De toutes les manières, la traduction de Manger devrait toujours être réformée.

Le troisième traité analysé par M. Bland est arabe. C'est celui de Haçan al Baṣri ou de Bassora, dont le British Museum possède une copie faite en l'année 655 de l'hégire (1257). L'auteur s'étend beaucoup sur les preuves de la légalité du jeu des échecs et il donne une sorte de litanie des personnages célèbres qui l'ont approuvé, soit positivement, soit en jouant, ou en regardant jouer, en saluant les joueurs, etc. Le tout est appuyé d'anecdotes qui ont plus ou moins de rapport avec le sujet.

Le quatrième et le cinquième traité sont aussi en arabe. Ils appartiennent à l'excellent Dr John Lee, dont la magnifique bibliothèque enrichit la maison d'Hartwell, longtemps habitée par Louis XVIII pendant l'émigration.

Je ne m'arrêterai pas au premier de ces manuscrits. Quant au second, ce qu'il offre de plus intéressant, ce sont des détails sur quelques variétés du jeu des échecs différentes de celles dont il a été parlé plus haut et une anthologie d'extraits en vers et en prose à la louange du jeu dont il s'agit ou pour le censurer, y compris une *macâmat*, à l'imitation des pièces de Hariri de ce genre.

A la suite de l'analyse des manuscrits dont nous venons de parler, M. Bland donne le texte et la traduction d'un assez grand nombre de vers originaux qui contiennent des allusions au jeu des échecs. Il serait trop long de nous y arrêter, parce qu'il faudrait entrer dans des explications assez développées pour que ceux qui ne connaissent pas le jeu pussent comprendre les images qui en sont tirées. Nous devons donc renvoyer le lecteur à l'ouvrage même.

Outre les traités en prose que M. Bland a analysés, il a eu aussi à sa disposition un poëme didactique de trois cents baïts persans sur le jeu des échecs. Ce poëme, qui rappelle celui de Vida, a été envoyé de Dehli à M. Bland par le savant Dr Sprenger.

Venons enfin à ce qu'offre de plus original le travail que nous avons sous les yeux, c'est-à-dire la démonstration de l'origine persane du jeu des échecs. L'auteur du manuscrit du major Price, mentionné plus haut, attribue positivement

l'invention du jeu des échecs aux Persans; mais, comme il n'étaye pas par des preuves son assertion, M. Bland y supplée ainsi qu'il suit : 1° il fait d'abord observer que W. Jones est le premier qui ait parlé de l'origine indienne des échecs, et qui ait dit que les Persans eux-mêmes admettaient cette origine. Or, il est évident, d'après le manuscrit du major Price, que cette assertion n'est pas exacte, ou du moins qu'elle ne doit pas être généralisée. 2° M. Bland fait remarquer l'énorme différence qui existe entre le *chaturanga* indien et le véritable jeu d'échecs ou *schatranj*. Ils diffèrent matériellement entre eux dans la forme, dans les principes et dans les noms des figures. 3° Les noms des figures sont persans et ont passé en Europe sous ce costume. Qui ne connaît, par exemple, l'étymologie persane de l'expression *échec et mât* شاه مات *schâh mât,* « le roi est mort » ? 4° L'objection de la figure de l'éléphant, qui semble annoncer une origine indienne, ne paraît pas valable à M. Bland, parce qu'il y avait des éléphants dans les armées de l'Irân et du Turân, dont parle le Schâh-nâma, et qu'il en est question dans l'Alcoran.

Nous avons dit qu'un des résultats de la brochure de M. Bland était de prouver que Tamerlan n'était pas, comme on l'a prétendu, l'inventeur du grand jeu d'échecs. A ce sujet, le savant orientaliste fait observer qu'il est fait mention, dans le Schâh-nâma, d'un jeu d'échecs de cent carrés et de quarante pièces, auquel on jouait quatre cents ans avant Tamerlan. Or, ce jeu paraît intermédiaire entre le jeu d'échecs complet, *schatranj-kâmil,* et le jeu ordinaire, et prouve ainsi l'existence antérieure du premier. Ainsi, Timur a pu remettre en vogue cet ancien jeu, mais il ne l'a pas inventé.

Tel est le résumé du travail substantiel de M. Bland. Il intéresse, non-seulement les orientalistes et les indianistes, mais encore les nombreux amateurs du jeu d'échecs; et je ne doute pas qu'on ne donne de cet écrit une analyse à leur usage dans leur journal spécial.

GARCIN DE TASSY.

The Prem sagâr; or the ocean of love, being a History of Krischn, a new edition with a vocabulary by Edw. B. Eastwick, M. R. A. S. etc. Hertford, 1851, in-4° de 240 pages.

Prem sagâr; or the ocean of love, literaly translated from the hindi of Shri Lallu Lab Kab, into english, par le même. Hertford, 1850, in-4° de 112 pages.

Voici deux nouveaux ouvrages que nous devons au savant et laborieux professeur d'hindoustani du collége d'Haileybury, le digne successeur de sir Graves Haughton.

Le premier est une édition du *Prem sâgar,* le plus populaire des ouvrages indiens (hindî), celui qu'on a adopté dans l'Inde et en Angleterre comme le texte le plus classique sur lequel puissent s'exercer les étudiants. On en a donné plusieurs éditions à Calcutta; mais la première, celle de 1810, est seule correcte. C'est celle-là que M. Eastwick a fidèlement reproduite. Pour rendre le texte plus intelligible, il y a admis les marques de ponctuation, et il a donné en tête de chaque chapitre le sommaire de ce qu'il contient. Il doit faire suivre cette édition d'un vocabulaire qui dispensera de l'usage d'un dictionnaire, ce qui est d'autant plus avantageux que le dictionnaire *hindi* de Thompson, imprimé à Calcutta en caractères dévanagaris, est très-rare en Europe, et que d'ailleurs tous les mots du Prem sâgar ne s'y trouvent pas.

Je dois rappeler, avec M. Eastwick, que le hindî est en réalité la langue de la plus grande partie de l'Inde, puisqu'il est parlé, dans ses différents dialectes, par les habitants des campagnes dans le Bihar, Aoude, le Népal, le Bandelkand, une grande partie du Rajputana, du Sind et du Panjab, ce qui n'empêche pas qu'il ne soit cultivé aussi dans les villes par les Hindous, et qu'il ne soit souvent encore employé dans leurs écrits de préférence à l'*urdû* ou hindoustani musulman. L'importance de cet idiome est depuis

longtemps reconnue, et le gouvernement du Bengale oblige tous les employés civils et militaires qu'il destine aux provinces nord-ouest de l'Hindoustan à subir un examen sur l'hindî aussi bien que sur l'urdû, ces idiomes étant les principales branches de l'hindoustani.

Le second ouvrage dont M. Eastwick accompagne le premier, c'est une nouvelle traduction du *Prem sâgar*. J'ai donné moi-même, en 1847, dans le tome II de mon Histoire de la littérature hindoui et hindoustani, p. 76-215, la traduction d'une grande partie de ce bel ouvrage; et en 1848, M. le capitaine W. Hollings en a publié à Calcutta une traduction complète. Toutefois, cette dernière traduction est introuvable en Europe; d'ailleurs elle est un peu trop littérale pour celui qui voudrait la lire sans le texte. Le savant professeur d'Haileybury, tout en serrant de près le texte hindî, a tâché de donner à son travail plus de clarté et d'élégance.

Voici l'invocation, qui n'avait jamais été traduite. Elle consiste dans l'original en un quatrain fort obscur :

« O Dieu à face d'éléphant (Ganescha), toi qui écartes les difficultés, toi dont la célébrité est grande et l'éclat resplendissant, accorde-moi la pureté du langage, la sagesse et le bonheur.

« Et toi dont le monde contemple les pieds célestes et qu'il adore jour et nuit, Saraswati, mère de l'univers, fais que je médite sur toi et accorde-moi le savoir et l'éloquence. »

G. T.

Le Dictionnaire turc-français à l'usage des agents diplomatiques et consulaires, des commerçants, des navigateurs et autres voyageurs dans le Levant, par MM. Bianchi et J. D. Kieffer, obtint, lorsqu'il parut en 1837, l'assentiment des savants, des personnes auxquelles surtout il s'adressait, et des jeunes Ottomans attirés à Paris par le vif désir de s'instruire dans les sciences et dans les arts de l'Europe. Le

nombre considérable d'exemplaires promptement écoulés atteste le succès de l'ouvrage. Une seconde édition de ce dictionnaire devint nécessaire; et c'est elle que nous annonçons aujourd'hui[1]. Jaloux d'enrichir le premier travail, et par là de le rendre plus digne des connaisseurs, M. Bianchi, qu'un long séjour en Turquie a familiarisé avec toutes les délicatesses de l'idiome turc, a cru utile encore de mettre à contribution le Dictionnaire français-arabe-persan-turc du prince Alexandre Handjeri, et le Guide de la conversation en turc par le savant Kémal Efendy, directeur général des écoles de l'empire ottoman. Ainsi, à l'aide de ces ouvrages et d'une lecture assidue des journaux du Levant, et d'une correspondance suivie, M. Bianchi a su donner à cette édition des perfectionnements notables. Elle renferme tous les mots de la langue turque et une grande partie de ceux de la langue persane, avec les caractères arabes et leur prononciation en lettres latines; les infinitifs primitifs des verbes persans, la plupart des mots arabes, toutes les fois qu'ils sont usités en turc ou en persan; les termes les plus nécessaires dans le commerce, les sciences et les arts; les noms principaux des personnages historiques et des dignités de l'empire ottoman, les mots français et autres introduits dans la langue; beaucoup de sentences, d'expressions proverbiales, d'adages populaires, et même d'anecdotes; enfin, des détails précieux sur les usages, les mœurs et les institutions des Ottomans. Par cette seconde édition du Dictionnaire turc-français, fruit d'un travail opiniâtre et consciencieux, M. Bianchi s'est acquis des droits nouveaux aux suffrages des orientalistes[2].

G. de L.

[1] Deux gros volumes in-8°. Paris, Imprimerie orientale de Madame veuve Dondey-Dupré. Prix : 75 francs.

[2] Le même auteur livre dans ce moment à l'impression une deuxième édition revue et augmentée de son Guide de la conversation en français et en turc, publiée en 1839. Entre autres matériaux nouveaux, cette deuxième édition sera précédée d'un abrégé

L'Imprimerie nationale, qui possède tant et de si beaux types étrangers, vient encore de s'enrichir, grâce au zèle éclairé de son Directeur, d'un type nouveau, le *maghrébin,* ou arabe africain. Les dessins de ce caractère ont été faits, avec soin et habileté, par M. A. P. Pihan, prote de la typographie orientale, d'après un beau manuscrit africain de la Bibliothèque nationale, confronté avec d'autres de la même Bibliothèque et de celle de l'Arsenal. La gravure de ce caractère a été confiée à M. Marcellin-Legrand, sous la direction savante de M. E. Burnouf, membre de l'Institut et inspecteur de la typographie orientale de l'Imprimerie nationale. C'est donc à bon droit qu'un spécimen de ce nouveau maghrébin figure à l'Exposition de Londres comme une chose digne d'attirer l'attention des typographes. A la première vue, ce caractère semble peu agréable; mais l'œil s'y habitue bientôt et découvre avec plaisir qu'il ne manque pas d'élégance. Fidèle image, exacte reproduction de la bonne écriture africaine, le caractère que nous annonçons pourra servir utilement à l'impression, soit d'ouvrages écrits en Algérie, soit d'ouvrages destinés aux naturels de ce pays par les Européens. Désireux d'offrir immédiatement un modèle du type qui vient de paraître, M. Pihan, qui depuis plusieurs années a fait de l'arabe une étude assidue, a rassemblé avec méthode, en un volume in-8° de douze feuilles, les principales règles du langage algérien[1]. Au moyen d'un système régulier de transcription, toutes les lettres arabes, ainsi que les voyelles, sont reproduites uniformément en lettres italiques; et la prononciation, pour laquelle M. Pihan a consulté quelques Algériens instruits, est rendue aussi exactement que possible. Cette Grammaire, nous le pensons, ne peut manquer d'être utile aux étudiants.

de la Grammaire turque, et suivie de la traduction des capitulations ou traités de paix, de commerce et d'amitié entre la France et la Porte.

[1] A Paris, chez Benjamen Duprat, rue du Cloître Saint-Benoît, n° 7.

Nous ne nous arrêterons pas sans exprimer ici un vœu, c'est que l'Imprimerie nationale, que ses richesses typographiques mettent à la tête de tous les établissements de ce genre, complète et perfectionne, d'ici à un temps peu éloigné, le caractère *ta'liq* dont elle est en possession, afin qu'à l'avenir il remplace, comme il convient, pour l'impression des textes persans, principalement des poëmes, les caractères *neskhis*, dont on se sert encore aujourd'hui.

G. de L.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 MARS 1850.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

Son Excellence Kemal Éfendi, inspecteur général des écoles de l'Empire ottoman;

M. le comte d'Escayrac de Lauture.

M. Defrémery lit une note de M. Cherbonneau, sur la mosquée de Souk-al-Resel, à Constantine.

M. Bazin lit une notice de la comédie boudhique : *La Dette à payer dans la vie future.*

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux*, par M. Sédillot. Paris, 1845-49, 2 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Traité du calendrier arabe, extrait de la Chronologie universelle*, par M. Sédillot. Paris, 1851, in-8°.

Par l'auteur. *Guide de la conversation en persan et en turc*, par Kemal Éfendi, 2e édition lithographiée à Constantinople. 1848, in-fol. oblong.

Par le même. *Traité élémentaire pour l'enseignement de la langue persane en turc*, par Kemal Éfendi. Constantinople, 1848, in-12.

Par l'auteur. *Reise nach Nord-Amerika*, von J. Salzbacher. Vienne, 1845, in-8°.

Par l'auteur. *Pilgerreise nach Rom und Jerusalem*, von Salzbacher. Vienne, 1840, 2 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Mémoire relatif à la révision de l'ordonnance locale du 7 juin 1828*, par Sicé. Pondichéry, 1850, in-8°.

Par l'auteur. *Biographie du vénérable scheikh Ben-el-Habib*, par M. Cherbonneau. (Extrait des Nouvelles annales des Voyages, 1850.)

Par la rédaction. *Annales boulonnaises*. 3 numéros. Boulogne, 1851, in-8°.

Par les auteurs. *Prosodie latine*, par MM. Lecomte et Menetrier. Paris, 1850, in-8°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 AVRIL 1851.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont nommés membres de la Société :

M. Abel Pavet de Courteille, répétiteur à l'École des jeunes de langues, à Paris;

M. l'abbé Em. Lecomte, à Vitteaux (Côte-d'Or);

Mlle Djialynska (la comtesse Edwig de), à Posen (Prusse);

M. Finn, consul de S. M. Britannique, à Jérusalem;

M. le baron Gustave de Rothschild, à Paris;

M. Édouard Delessert, à Passy.

M. Mohl donne lecture des comptes de l'année 1850 et du budjet de 1851. Renvoi à la Commission des censeurs.

M. Mohl demande au Conseil la permission de convoquer le bureau dans le courant du mois, pour lui soumettre un plan de publication qu'il désire proposer à la Société, si le bureau le trouve bon.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. Biot. *Le Tchéou-li, ou rites des Tchéou,* traduit pour la première fois du chinois par feu Éd. Biot. 3 vol. in-8. Paris, 1851, in-8°.

Par les curateurs de l'Université de Leyde. *Lexicon geographicum* e duobus codicibus arabicis edidit Juynboll. Cahier 3. Leyde, 1851, in-8.

Par l'auteur. *Beitræge zur armenischen Litteratur* von Neumann. Cahier 1. Munich, 1849, in-8°.

Par la Société. *Verhandelingen van het Bataviasch Genootschap.* Vol. XXII. Batavia, 1849, in-4°.

Par la Société. *Madras Journal of Litterature and science.* Numéro 37. Madras, 1851, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Gesellschaft für morgenlandische literatur.* Vol. V, cahier 1. Leipzig, 1851, in-8°.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1851.

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

§ 2. PIÈCES DE THÉÂTRE.

41e PIÈCE.

倩女離魂 *Thsièn-niù-li-hoen*,

Ou le Mal d'amour[1], comédie composée par Tching-tĕ-hoeï.

Cette comédie est une des plus fantastiques du répertoire et l'intention n'en paraît pas très-difficile à saisir. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que, à une lecture un peu attentive, on y verra une satire de la psychologie chinoise, comme on a trouvé, dans *La Transmigration de Yo-cheou* (pièce 29), une satire de la métempsycose. Pour juger une pièce,

[1] Littéralement : « Thsièn-niù (qui) laisse échapper son âme. »

telle que *Le Mal d'amour*, il faut donc connaître jusqu'à un certain point les opinions philosophiques des Chinois sur la nature de l'âme. Or, les philosophes, ou plutôt les commentateurs des anciens livres, enseignent qu'il y a deux principes dans l'âme; un principe supérieur, qu'ils appellent *hoen*, et un principe inférieur, qu'ils nomment *p'ĕ*. Le hoen est une partie subtile du *yang*, ou du premier principe mâle; le *p'ĕ* est une partie subtile du *yin*, ou du premier principe femelle. Le *p'ĕ*, formé avant le *hoen*, entre pour sept dixièmes dans la composition de l'âme humaine; le *hoen* n'y entre que pour trois dixièmes seulement. Ce qu'il y a de plus bizarre encore, c'est que, d'après les Tao-sse, la séparation du *hoen* d'avec le *p'ĕ* ne suffit pas pour déterminer la mort. Quand cette séparation a lieu, le *p'ĕ* reste avec le corps animal et le *hoen*, devenu ce que les Chinois appellent *kouèi* (un esprit), conserve individuellement la forme humaine dont il était revêtu. Telles sont les opinions extravagantes que l'auteur attaque d'une manière très-bouffonne, quoique dans tout le cours de la pièce, rien n'indique la moindre allusion à la philosophie des anciens.

Le prologue du *Mal d'amour* offre une grande ressemblance avec le prologue de la comédie, intitulée : « Tchao-méï-hiang ou la Soubrette accomplie, » comédie que j'ai traduite et qui est du même auteur. Le bachelier Wang-seng et Thsièn-niù, jeune fille spirituelle et jolie, avaient été fiancés par leurs parents. Une entrevue a lieu, comme dans Tchao-

méï-hiang; les fiancés, qui ne se connaissaient pas, deviennent épris l'un de l'autre; mais Wang-seng a perdu son père et sa mère; il porte le deuil, et madame Li, mère de la jeune fille, juge à propos de différer le mariage, pour obéir aux rites. Elle exige en outre que le bachelier se présente au concours des docteurs.

Wang-seng, cédant aux instances de madame Li, prend congé de Thsièn-niù et part pour la capitale. La scène des adieux, quoique d'ailleurs très-bien écrite, forme à elle seule tout le premier acte. Ces adieux achèvent de serrer le cœur de la jeune fille, que l'amour avait déjà rendue malade. Elle se retire avec sa suivante, se couche et tombe dans cet affreux délire que les Chinois appellent *Siang-sse-ping* [1] (le mal d'amour). Son âme spirituelle (*hoen*) s'échappe alors, se revêt d'une forme humaine charmante et tout à fait semblable au corps gracieux qu'elle animait, court après Wang-seng, qu'elle trouve sur la route de Tchang-ngan, et fait accroire au jeune homme, tout stupéfait, qu'elle a quitté furtivement la maison de sa mère pour le suivre. Les deux amants conviennent de faire ensemble le voyage de la capitale.

A partir de ce moment, l'action se divise, comme le principal personnage, en deux parties, et la scène se passe alternativement dans la capitale et dans la maison de madame Li. Thsièn-niù, restée avec son corps animal et son âme sensitive (*p'ĕ*) ne peut sortir

[1] 相思病。

des tourments amoureux dont elle est la proie, tourments qui sont décrits par le poëte avec beaucoup de verve et de liberté. Sa mère a beau lui donner mille marques de sa tendresse, elle appelle Wang-seng à chaque moment et pousse des cris douloureux. — Un jour, enfin, on frappe à la porte ; la suivante ouvre ; c'est un messager qui arrive de la capitale.

LE MESSAGER.

J'apporte une lettre du bachelier Wang, mon maître, qui vient d'être appelé à un mandarinat du premier ordre.

LA SUIVANTE.

Venez, venez par ici. (Elle conduit le messager dans la chambre de sa jeune maîtresse.)

LE MESSAGER (apercevant Thsièn-niù).

La belle personne ! comme elle ressemble à madame ; c'est à s'y méprendre. (A Thsièn-niù.) Voici une lettre du seigneur Wang, mon maître.

THSIÈN-NIÙ (lisant).

« A madame Li. » Voyons donc : « Capitale, hôtel du gouvernement. — Wang, votre gendre, premier lauréat du concours, se prosterne humblement à vos pieds. Il a l'honneur de vous informer que, après avoir monté les degrés du palais impérial, il s'est placé tout d'un coup au premier rang des docteurs. Il a obtenu le grade éminent de tchoang-youên et n'attend plus qu'une notification officielle pour

retourner avec sa fiancée dans votre noble demeure. Il implore dix mille fois votre miséricorde. — Missive confidentielle. » Ainsi donc, il épouse une autre femme ! O ciel, j'en mourrai d'indignation. (Elle tombe évanouie.)

LA SUIVANTE (la relevant).

Mademoiselle, reprenez vos esprits. (Thsièn-niù revient de son évanouissement). C'est la faute de ce vilain messager. (La suivante frappe le messager).

LE MESSAGER (quittant l'appartement.)

La belle commission ! Au fond, mon maître a tort. Ah, monsieur, que vous épousiez une autre femme, encore passe ; mais qu'aviez-vous besoin de m'envoyer ici avec une lettre. Je me disais : c'est sans doute un compliment qu'il adresse à sa famille ; oh oui, c'était pour divorcer.....................
La pauvre fille ! j'ai failli la faire mourir de colère. Ajoutez à cela que la suivante m'a battu. Au fond, mon maître a tort, mon maître a tort.

Ici finit le troisième acte, qui contient des morceaux lyriques d'une grande étendue et d'une grande beauté. De tous les auteurs dramatiques de la dynastie des Youên, Tching-tě-hoeï était le plus exercé dans l'art d'écrire en vers. Il a montré, par *La Soubrette accomplie*, qu'il pouvait s'élever jusqu'au genre de la comédie et s'il y a plus de délicatesse et de grâce dans cette dernière pièce, on trouve dans *Le Mal d'amour*, malgré l'étrange économie du plan, beaucoup plus de naturel et de sensibilité.

Au quatrième acte, Wang-seng revient dans son pays natal, avec celle qu'il prend toujours pour Thsièn-niù. Il se présente à sa belle-mère, affligé, contrit de tout ce qu'il a fait ; il demande pardons sur pardons ; il se met à genoux.

MADAME LI (avec étonnement).

Je n'y comprends rien ; quelle faute avez-vous donc commise ?

WANG-SENG.

Ah, madame, je n'aurais pas dû emmener votre noble fille avec moi, sans votre permission.

MADAME LI.

Ma fille ! Elle est toujours restée dans sa chambre ; elle est malade.

WANG-SENG.

Comment ? elle est malade ? La voici (montrant celle qu'il avait amenée.)

MADAME LI (saisie d'effroi).

C'est un esprit, c'est un esprit (*kouèï*).

Une scène d'explication a lieu. On conduit l'esprit de Thsièn-niù dans la chambre de la jeune fille. Cet esprit, apercevant son corps, y rentre avec précipitation ; la belle forme, qu'il avait revêtue, disparaît au même instant. Tout obstacle est levé ; et, comme rien ne s'oppose aux impatiences des deux amants, la pièce se termine par le festin nuptial de Wang-seng et de Thsièn-niù.

42ᵉ PIÈCE.

陳摶高臥 *Tchin-pŏ-kao-ngo,*

Ou le Sommeil de Tchin-po, drame tao-sse composé par Ma-tchi-youên.

Le titre complet de la pièce, qui est un drame de sorcellerie, porte : « Tchin-pŏ, (religieux tao-sse) du mont Si-hoa, dort à son aise (en présence du messager de l'empereur). » On aura une idée de ce drame par l'analyse que je présenterai du cinquante-neuvième, intitulé : « Thao-hoa-niù, ou *Fleur de pêcher.* » L'auteur anonyme du Thao-hoa-niù s'est approprié une grande partie des scènes de Ma-tchi-youên, ou plutôt c'est la répétition des mêmes idées, des mêmes tours, des mêmes jongleries.

43ᵉ PIÈCE.

馬陵道 *Ma-ling-tao,*

Ou la Route de Ma-ling, drame historique sans nom d'auteur.

Les événements sur lesquels cette pièce historique est fondée comprennent un espace d'environ douze ans; l'action commence avec la grande querelle de Hoeï-wang, prince de Weï, et de Weï-wang, prince de Thsi, l'an 353 avant l'ère chrétienne; elle se termine, l'an 341, par la défaite et la mort de Pang-kiuèn, commandant des troupes, dans les états de Weï. L'auteur anonyme qui a donné à ces événements une forme dramatique singulièrement re-

marquable, avait probablement trouvé dans les chroniques, dans les mémoires ou dans les biographies, une foule de circonstances dont les annales ne parlent point. Il ajoute au récit des événements la peinture des mœurs. L'histoire de la rivalité de Sun-pin et de Pang-kiuèn présente un tableau naïf, intéressant et varié.

44e PIÈCE.

救孝子 *Kieou-hiao-tseu*,

Ou l'Innocence reconnue[1], drame composé par Wang-tchong-wên.

Pièce tirée du répertoire des causes célèbres. Elle est médiocrement écrite et inspire peu d'intérêt.

45e PIÈCE.

黃粱夢 *Hoang-liang-mong*,

Ou le Songe de Liu-thong-pin[2]; drame tao-sse, composé par Ma-tchi-youèn.

Le Songe de Liu-thong-pin est un sujet tao-sse. La première scène est dans le ciel et le théâtre représente un cabinet de travail (*tchaï*), le cabinet de Tong-hoa-ti-kiun ou du *Souverain de la fleur orientale*. Tong-hoa-ti-kiun n'est pas un dieu oisif, spectateur indolent des choses humaines, comme parle Mas-

[1] Littéralement : « Le fils — doué de piété filiale — délivré. »

[2] Littéralement : « Le songe du millet jaune. » C'est un *nouveau réveil d'Épiménide*.

sillon; il est même très-occupé, car il examine chaque jour les rapports des esprits qui président aux cinq montagnes sacrées, parcourent l'univers et observent les actions des hommes. Pour se délasser d'une longue application, le dieu quitte son cabinet et abaisse ses regards sur les contrées inférieures. Il est frappé de la sérénité de l'air. C'est qu'il existait alors, dans la ville de Ho-nan-fou, un jeune bachelier, dont on pouvait renouveler la nature et sanctifier l'esprit. Son nom de famille était Liu, son surnom Yen, et son titre honorifique Thong-pin. Le *Souverain de la fleur orientale* ne perd pas un moment; il charge un grand anachorète, Tching-yang-tseu, de convertir Liu-thong-pin à la foi et au culte des Tao-sse. Cet anachorète était du nombre de ceux que les Chinois appellent *Sièn* (immortels). Il habitait sur une montagne, cultivait l'alchimie, opérait à volonté des métamorphoses et ressuscitait les morts. Originaire de Hien-yang, héritier d'un grand nom, il s'était illustré lui-même dans la carrière des lettres et dans la carrière des armes. Appelé au commandement des troupes, sous les Han, il avait gagné des batailles. Plus tard, après avoir distribué son bien aux pauvres, il s'était retiré à Tchong-nan-chan, où il avait trouvé le *Souverain de la fleur orientale* et acquis l'intelligence du Tao ou de la *vraie voie.*

Nous quittons le ciel. La seconde scène du prologue nous ramène sur la terre et nous introduit dans l'hôtellerie de Hoang-hoa, à quelque distance de Han-than. Cette hôtellerie est une maison en-

chantée et l'hôtesse n'est rien moins qu'une femme; c'est un esprit (*sièn*). Le bachelier Liu-thong-pin arrive, monté sur son âne et portant l'épée des lettrés. Il s'arrête, entre dans l'hôtellerie; mais, comme il est pauvre, il demande à l'hôtesse du *millet jaune* (hoang-liang), pour apaiser sa faim. Il est bientôt suivi de Yang-tseu. Le vénérable aspect du religieux fait sur Thong-pin une impression profonde : « Oserais-je, dit celui-ci, vous demander quel est votre nom ? » Peu à peu, la conversation s'engage et Yang-tseu, fidèle à sa mission, cherche à convertir Liu-thong-pin.

YANG-TSEU.

La réputation, la fortune, les dignités, voilà donc tout ce qui occupe votre cœur. Ce sont là des choses qui vieillissent et périssent. Bachelier, vous ne pensez pas à vos fins dernières. Vous ne comprenez rien à la vie, rien à la mort. Suivez mes conseils, renoncez au monde.

THONG-PIN.

Docteur, je crois que vous êtes fou. — Le fils du Ciel appelle à la capitale tous les hommes de talent, je veux concourir. Quoi ! j'aurais étudié le Wen-tchang avec tant d'ardeur pour devenir. . . tao-sse ! Où serait le fruit de mes veilles ? Dites-moi, docteur, quels sont donc vos plaisirs ?

YANG-TSEU.

Les plaisirs des religieux ne ressemblent pas aux plaisirs du monde.

THONG-PIN.

Mais enfin, quels plaisirs avez-vous ?

YANG-TSEU.

Est-ce que vous ne savez pas

(Il chante.)

Que du haut du mont Kouen-lun (séjour des immortels), nous cueillons les étoiles ; que sur le mont Taï-chan, le sable que nous ramassons est du sable d'or. Là, le ciel n'a pas plus de deux à trois pouces de hauteur et la terre ne paraît pas plus grosse qu'un poisson. Quand une fois l'homme s'est identifié avec le tao . . .

THONG-PIN (l'interrompant).

Voilà un langage bien fastueux.

YANG-TSEU (continuant).

Il vit éternellement et ne vieillit pas. Il connaît la vérité, dompte les dragons, soumet les tigres.

L'anachorète trace à sa façon le parallèle de la vie mondaine et de la vie religieuse. Il règne dans ce tableau un sublime de mythologie chinoise qui approche de l'extravagance. C'est le mélange le plus bizarre d'opinions fantastiques, de traditions populaires et de métaphysique subtile. Les allusions nombreuses qu'on y trouve ne sont qu'un fort mauvais remplissage. On a lieu de s'en étonner, si l'on songe que l'auteur, Ma-tchi-youên, qui s'était essayé dans tous les genres de poésie avec un grand succès, passe pour un excellent versificateur. — Pendant que Yang-tseu énumère tous les biens et tous les plaisirs dont

jouissent les immortels, Liu-thong-pin s'endort. L'anachorète décide que le sommeil de Thong-pin durera dix-huit ans et quitte l'hôtellerie de Hoang-hoa; mais, à peine est-il parti, que Thong-pin se réveille; il adresse quelques paroles à l'hôtesse, prend son âne et se remet en route, sans avoir mangé.

Dans l'intervalle qui sépare le prologue du premier acte, dix-sept ans se sont écoulés. Liu-yèn (Liu-thong-pin) s'est présenté au concours des docteurs et a obtenu la première place; puis, au concours militaire, où il s'est distingué. Nommé commandant de la cavalerie, il a épousé Thsouï-ngo, fille unique de Kao, gouverneur du palais impérial. Thsouï-ngo est une jeune femme d'une grande beauté et Liu-thong-pin a de son mariage avec elle un fils et une fille. Or, c'est dans le palais du gouverneur que le premier acte nous introduit. On apprend alors qu'une grande insurrection a éclaté dans le pays de Thsaï-tcheou; que les insurgés répandent partout la terreur; que le fils du Ciel ordonne à Liu-yèn (Thong-pin) de se mettre à la tête des troupes et d'étouffer la révolte. Thong-pin arrive dans le palais pour prendre congé du gouverneur; mais, comme tout est fantastique dans la pièce, le gouverneur n'est pas Kao; c'est l'anachorète Yang-tseu, sous les traits du gouverneur. Celui-ci adresse à son gendre des recommandations très-sévères, lui retrace les devoirs d'un général d'armée et lui offre, suivant l'usage, le vin du départ. Thong-pin en boit une tasse et se trouve tout à coup indisposé. C'était pourtant du

vin de Yang-tcheou. « Thong-pin, dit alors le gouverneur, suivez mes conseils; abstenez-vous de l'usage du vin, puisque le vin est pernicieux à votre santé. — Je n'en boirai plus, répond le gendre; j'en fais le serment. » Ce serment est le premier des vœux que prononce Thong-pin.

Au deuxième acte, Kao, le gouverneur du palais impérial, succombe à une maladie aiguë. Cet événement ne fait aucune impression sur Thsouï-ngo, dont l'âme est agitée par les passions. Profitant de l'absence de son époux, elle entretient avec Weïche, fils du président d'une cour souveraine, les relations les plus criminelles. — D'un autre côté, Liu-thong-pin, chargé, comme on l'a vu, de réprimer l'insurrection de Ou-youen-thsi, avait présenté la bataille aux insurgés et remporté la victoire; mais, pendant que Thsouï-ngo s'abandonnait à l'intempérance de ses désirs, Thong-pin, plus coupable encore, se livrait à tous les excès, pour assouvir sa cupidité. Il vend le territoire, les champs qui ont été le théâtre de son patriotisme et de sa valeur; il reçoit trois boisseaux de perles, une immense quantité d'or, et, chargé de ce honteux butin, il s'en retourne dans le palais du gouverneur. Un châtiment cruel l'y attendait. Et d'abord il est frappé du silence qui règne partout. « Ma femme, pense-t-il, s'est ensevelie dans la solitude. — Où est donc le vieux domestique? — Je ne vois personne. — Entrons dans cette chambre à coucher; mais. . . j'entends du bruit. Écoutons. »

THSOUÏ-NGO.

Que le vin me semble bon, quand je le bois avec vous.

WEÏ-CHE.

Si Liu-yèn (Thong-pin) meurt sur le champ de bataille, je vous épouse.

LIU-THONG-PIN (à part).

Le scélérat.

THSOUÏ-NGO (riant).

Ah, ah, si pour mon bonheur Liu-yèn venait à mourir, mon choix serait bientôt fait.

LIU-THONG-PIN (étouffant de colère).

J'enfonce la porte. (Il enfonce la porte; Weï-che et Thsouï-ngo sont consternés d'effroi.)

WEÏ-CHE.

Je suis pris. Sautons par la fenêtre. Courons, courons, courons. (Il saute par la fenêtre et oublie son bonnet.)

LIU-THONG-PIN (entrant dans la chambre.)

L'amant est parti! (à Thsouï-ngo.) Qui est-ce qui buvait du vin avec vous?

THSOUI-NGO.

Personne.

LIU-THONG-PIN.

Personne, et à qui ce bonnet?

WEÏ-CHE (dehors, et mettant le nez à la fenêtre).
Mon frère (Ko-ko), c'est à moi. (Il se sauve).

Voilà, sans contredit, un amant bien bouffon. Thong-pin ne dissimule pas sa rage, et, dans le premier accès d'une jalousie trop fondée, il veut poignarder sa femme ; mais l'anachorète vient au secours de celle-ci. Yang-tseu se présente sous les traits du Youèn-kong, ou du vieux domestique de la maison; il intercède humblement pour la fille de son maître et implore à genoux la clémence de Thong-pin. Cette scène est, sous le rapport de l'exécution, d'une beauté vraiment remarquable, et le rôle du vieux domestique est soutenu d'un bout à l'autre avec une grande perfection. Il y a dans les paroles du vieillard une sensibilité douce, naïve, touchante, qui finit par pénétrer jusque dans l'âme émue de Thong-pin. L'époux fléchit et pardonne. Toutefois, cet acte de miséricorde, quel qu'en soit le mérite, ne le sauve pas de la vengeance des lois. On instruit son procès. Le général Liu-thong-pin, déclaré coupable d'avoir vendu le champ de bataille, d'avoir reçu de l'argent et d'avoir abandonné un poste militaire, est condamné à subir la mort par décapitation. La procédure est transmise au conseil pour avoir le prononcé définitif de l'empereur; et comme Thong-pin avait rendu des services à l'état, l'empereur, usant d'indulgence, condamne le général au bannissement. Tombé dans le malheur, Thong-pin se livre à de sérieuses réflexions sur sa conduite. On voit que le

temps s'approche où il devait changer de croyances. Il avait déjà fait un vœu; il en fait un second, le vœu de pauvreté; puis, un troisième, car il remet à sa femme un acte de divorce et embrasse la chasteté. Thsouï-ngo est au comble de la joie. Cependant, un officier de police arrive avec des archers; l'épouse infidèle réclame ses enfants et veut les garder; Thong-pin s'y oppose.

THONG-PIN.

Ils me suivront. — A qui donc voulez-vous que je confie mon fils et ma fille?

THSOUÏ-NGO.

A moi. Si vous avez violé les lois de l'état, est-ce que cela nous regarde?

Thsouï-ngo veut arracher ses enfants des bras de Thong-pin. Alors un combat corps à corps s'engage entre Thong-pin, Thsouï-ngo, le fils, la fille et le chef des archers, qui frappe tour à tour sur le mari, la femme et les enfants. C'est une scène tout à fait ridicule. Le chef des archers y met fin, en adjugeant à Thong-pin les enfants, qu'il emmène avec leur père.

La première scène du troisième acte nous représente le principal personnage du drame, dans le moment où ses gardes, fatigués de l'office inhumain dont ils sont chargés, l'abandonnent au milieu d'une plaine déserte; ses pieds sont nus, ses vêtements en lambeaux. Il tombe avec ses deux enfants dans

la faim et le désespoir. Ici, l'unique objet de Ma-tchi-youên est d'émouvoir la multitude par le spectacle de la souffrance et de la famine. De telles scènes produisent toujours beaucoup d'effet à la Chine. Comme les hommes n'y sont pas à couvert de l'épouvantable fléau de la faim, ils ont plus de pitié, plus de commisération pour ceux qui en souffrent; puis, il faut convenir que les auteurs dramatiques des Youên excellent à dépeindre la famine avec toutes ses douleurs et toutes ses angoisses. — Pendant que son fils et sa fille poussent des cris déchirants, Liu-thong-pin aperçoit un bûcheron qui vient au-devant de lui. Ce bûcheron est Yang-tseu, l'anachorète, auquel Thong-pin raconte l'histoire de ses malheurs; il lui demande son chemin (*tao*). Il y a dans *Le Songe de Liu-thong-pin* autant de calembours que dans les drames de Shakspeare.

LE FAUX BÛCHERON.

Puisque vous ne connaissez pas le tao (votre chemin), je vous parlerai du tao (de la doctrine des Tao-sse); je vous transmettrai le tao (la doctrine); je vous montrerai le tao (le chemin).

LIU-THONG-PIN.

Je ne comprends pas.

LE FAUX BÛCHERON.

Quoi, vous ne comprenez pas encore. Eh bien, marchez toujours. (Il lui indique du doigt une mon-

tagne). Il y a sur cette montagne une petite chaumière, entrez-y, entrez-y.

Le faux bûcheron quitte Thong-pin et celui-ci s'achemine vers la montagne avec ses deux enfants. Ici finit le troisième acte.

Dans le quatrième, trop chargé d'incidents, Liu-thong-pin arrive à la chaumière avec ses enfants. Il frappe ; une vieille femme ouvre. C'est l'ancienne hôtesse de Hoang-hoa, ou madame Wang, qui a pris la figure d'une vieille femme. Liu-thong-pin implore sa bienfaisance.

LA VIEILLE FEMME.

C'est mon caractère d'être bienfaisante ; mais hélàs ! mon fils, qui demeure avec moi, ne me permet pas d'exercer l'hospitalité. C'est un homme sanguinaire, qui ne se plaît qu'à la chasse. . . Il ne tardera pas à revenir. Oh ! fuyez, fuyez, car j'appréhende des malheurs.

LIU-THONG-PIN.

Ah ! madame, après toutes les épreuves de ma vie, mon âme est inaccessible à la peur. . .

Mais, à peine a-t-il achevé ces paroles, qu'il survient un homme d'une méchante physionomie. Cet homme (c'est encore l'anachorète, sous les traits d'un brigand) étend ses mains sur les épaules de Thong-pin, qui se retourne et tremble de frayeur.

Le brigand prend tour à tour le fils et la fille du général et les précipite dans un ravin; puis, levant son cimeterre, il court après Thong-pin et lui abat la tête. Ici l'action du drame, qui se continue, est d'un merveilleux parfaitement approprié aux idées singulières des Tao-sse; c'est comme dans nos opéras. La scène change; la chaumière disparaît et fait place à l'hôtellerie de Hoang-hoa. Yang-tseu reprend sa forme; il métamorphose la vieille femme, qui redevient madame Wang et ressuscite Liu-thong-pin. — Après sa résurrection, Thong-pin ressemble à un homme pris tout à coup de vertiges et d'éblouissements. Il regarde Yang-tseu, l'hôtesse, puis les murs de la salle, puis la petite table, sur laquelle il avait dormi; c'est un songe que j'ai fait, se dit à lui-même le nouvel Épiménide.

LIU-THONG-PIN (se frottant la tête et regardant Yang-tseu).

Comme j'ai dormi, sans m'en apercevoir.

YANG-TSEU.

Oui, oui.

LIU-THONG-PIN.

Combien y a-t-il que je dors?

YANG-TSEU.

Dix-huit ans.

LIU-THONG-PIN (souriant).

Dix-huit ans! (A madame Wang.) Mon millet est-il prêt?

MADAME WANG.

Pas encore.

YANG-TSEU.

Liu-yèn, souvenez-vous des vœux que vous avez faits. Pendant dix-huit années, livré successivement à toutes les passions ignominieuses, vous les avez réprimées, domptées, vaincues. Comprenez-vous enfin ?

LIU-THONG-PIN.

Oui, je comprends; la vie n'est qu'un songe. Maître, je suis converti au Tao.

Tout à coup une grande joie éclate dans les cieux. Tong-hoa-ti-kiun descend sur la terre et reçoit Liu-thong-pin au nombre des immortels.

Le Songe de Liu-thong-pin est le meilleur des drames tao-sse. Je suppose que Ma-tchi-youên avait fait de Lao-tseu, de Tchouang-tseu et des principaux philosophes de cette école sa lecture la plus assidue. Il y a généralement, dans les morceaux lyriques, beaucoup de noblesse et beaucoup de pompe. Le mélange de sérieux et de bouffon qu'on y trouve, la fantasmagorie du spectacle et quelques défauts encore ne sauraient contre-balancer le mérite de cette pièce ingénieuse, qui se distingue par la moralité du plan, la beauté des détails et l'observation la plus exacte des mœurs tao-sse.

46[e] PIÈCE.

揚州夢 *Yang-tcheou-mong*,

Ou le Songe de Tou-mo-tchi[1], comédie sans nom d'auteur.

Tou-mŏ-tchi est un académicien qui conduit gaiement sa carrière, comme les académiciens de la Chine, et finit par épouser une jeune musicienne[2], dont il raffolle. Le style de l'auteur n'est dépourvu ni d'élégance, ni de grâce. Je présume qu'il s'était exercé plus d'une fois sur des matières érotiques.

47[e] PIÈCE.

王粲登樓 *Wang-tsan-teng-leou*,

Ou l'Élévation de Wang-tsan, drame composé par Tching-tĕ-hoeï.

Tching-tĕ-hoeï, inférieur pour le plan et l'invention à Kouan-han-king, à Pĕ-jin-fou, à Ma-tchi-youên et à tant d'autres, est peut-être, sous le rapport du style, le premier écrivain dramatique de la dynastie des Youên. L'intérêt du style rachète presque toujours ce qu'il y a d'imparfait dans les autres parties de ses ouvrages. *Le Wang-tsan-teng-leou* est correctement écrit. On y voit figurer Tsaï-pĕ-kiaï ou Tsaï-yong, ministre célèbre, dont l'auteur du Pi-pa-ki (*Histoire du luth*) a fait son principal personnage.

[1] Littéralement : « Le songe (dans la ville) de Yang-tcheou. »

[2] T'chang-hao-hao.

L'examen de cette pièce, qui n'a pas moins de quatre-vingts pages, tiendrait trop de place; je ne puis pas m'y arrêter.

48e PIÈCE.

昊天塔 *Hao-thien-tha*,

Ou la Pagode du ciel serein, drame historique, sans nom d'auteur.

ANALYSE ET FRAGMENTS.

Yang-king, le principal personnage de ce drame, offre quelques traits de ressemblance avec Hamlet, quoique l'auteur ne soit point le Shakspeare de la Chine, et que *La Pagode du ciel* ne soit rien moins qu'un bon drame. Cet auteur, qui a sagement gardé l'anonyme, était à peine un homme d'esprit; il a indiqué des caractères, des situations; comme la plupart des écrivains dramatiques de son temps, il n'a fait qu'une esquisse et n'a rien approfondi. On trouve probablement dans les Annales des Thang l'aventure qui a fourni le sujet de la pièce.

ACTE PREMIER.

SCÈNE Ire.

Monologue de Yang-king. La scène est dans la forteresse de Wa-kiao. Des soldats montent la garde autour de la forteresse.

Yang-king est le sixième fils de Yang-ling-kong, commandant en chef des armées impériales sous les Thang. Après s'être distingué lui-même dans les emplois militaires, il a obtenu des grades et des dignités. Comme général, il a le gouvernement de trois grandes forteresses, de la forteresse de Souï-t'ching, dans l'arrondissement de Liang-tcheou, de la forteresse de Y-tsin, dans l'arrondissement de Pa-tcheou, et de la forteresse de Wa-kiao, dans l'arrondissement de Hiong-tcheou.

Yang-king attend avec impatience le retour de son frère Meng-lang, chargé d'inspecter les postes de la frontière. Cependant la nuit commence à tomber; il demande une lampe qu'un soldat lui apporte; mais après les fatigues de la journée, il se trouve appesanti et cède au sommeil.

SCÈNE II.

Scène assez curieuse, dans laquelle on trouve un vrai *dialogue des morts*. Yang-ling-kong et Thsĭ-lang s'entretiennent de la catastrophe récente qui a mis fin à leurs jours.

SCÈNE III.

Les ombres de Yang-ling-kong et de Thsĭ-lang apparaissent à Yang-king.

YANG-KING rêvant.

Il me semble que j'aperçois un vieil officier; puis un jeune..... messagers d'un événement funeste..... Aurait-on manqué de couvrir mes frontières, mes

places fortes? Oh, il y a ici un mystère que je veux éclaircir. (Aux ombres.) A demain, à demain; il est trop tard, retirez-vous.

L'OMBRE DE YANG-LING-KONG.

Yang-king, mon fils!

YANG-KING.

Quel est ce jeune offlcier?

L'OMBRE DE YANG-LING-KONG.

(Elle chante).

C'est le fils bien-aimé de ta mère Che-taï-kiun.

YANG-KING.

Mais vous, qui parlez, qui êtes-vous?

L'OMBRE DE YANG-LING-KONG.

(Elle chante.)

Je suis l'ombre de ton père, Yang-ling-kong.

YANG-KING.

Mon père! alors approchez-vous de moi pour me parler; qu'avez-vous à craindre?

L'OMBRE DE YANG-LING-KONG.

Non, mon fils, il faut que tu restes à une certaine distance de moi. Tu es un homme; je suis une ombre. Écoute mes paroles.

YANG-KONG.

Parlez, mon père, je vous écoute.

L'OMBRE DE YANG-LING-KONO.

Après avoir glorieusement soutenu un grand nombre de combats, il y a quelques jours je me suis vu tout à coup étroitement cerné par Han-yen-cheou, chef des barbares du Nord. J'étais dans un péril imminent, certain, et déjà sous les dents du tigre, lorsque mon septième fils, Thsĭ-lang, plein d'ardeur, accourut pour me délivrer; mais saisi par P'an-jîn-méï, ce barbare attacha ton frère au sommet d'un arbre en fleurs, où il fut tué à coups de flèches. Alors dans mon désespoir, et voyant que je ne pouvais plus échapper au danger qui menaçait mes jours, je me précipitai moi-même contre un rocher, ou je trouvai la mort. Bientôt après un barbare livra mon corps aux flammes; puis Han-yen-cheou, recueillant mes ossements, les déposa dans le monastère des cinq Tours, sur le faîte de la pagode. Tous les jours cent Tartares forment un cercle autour de la pagode, et chacun d'eux lance successivement trois flèches contre mes ossements. Mon fils, qui pourrait exprimer les douleurs que j'éprouve; elles ne cessent pas d'une minute. Aujourd'hui j'ai présenté une supplique au souverain des Enfers, qui m'a laissé sortir. Mon fils, je t'en supplie, adoucis mes souffrances par des sacrifices; venge ma mort, venge celle de ton frère.

(Yang-king s'éveille et les ombres disparaissent.)

SCÈNE IV.

Monologue de Yang-king. Il se lamente et n'agit

pas. C'est le premier trait de ressemblance avec Hamlet; on verra par l'analyse de la pièce qu'il n'est qu'un instrument passif.

ACTE II.

SCÈNE Ire.

Yang-king, agité d'une inquiétude mortelle, révèle à son frère tout ce qu'il a vu et entendu. Ils se concertent ensemble.

SCÈNE II.

Un soldat attaché au palais de la famille Yang apporte une lettre de Taï-che-kiun. « Une lettre de ma mère! s'écrie Yang-king, » et sur-le-champ il prend la lettre, se met à genoux et la lit. Taï-che-kiun annonce à son fils que Yang-ling-kong lui est apparu en songe, et détaille mot pour mot toutes les circonstances que l'on connaît. Yang-king est frappé de stupeur; il veut partir pour la pagode de Yang-tcheou, sans attendre le retour de son frère Meng-lang; mais Meng-lang arrive.

Il y a encore des scènes alternativement burlesques et sérieuses entre Yang-king, Meng-lang et le soldat; elles sont fort mauvaises.

ACTE III.

SCÈNE Ire.

Nous sommes dans le monastère des cinq Tours. Monologue inutile du supérieur. Il est minuit; on frappe à la porte.

SCÈNE II.

Yang-king et Meng-łang arrivent au couvent.

YANG-KING.

Ouvrez, ouvrez.

LE SUPÉRIEUR.

Je n'ouvre pas; je n'ouvre pas.

YANG-KING.

Pourquoi?

LE SUPÉRIEUR.

Apportez-vous quelque chose pour le couvent, j'ouvre.

YANG-KING.

Oui, oui, ouvrez, j'apporte........

LE SUPÉRIEUR.

Quoi?

YANG-KING.

Un millier de cierges.

LE SUPÉRIEUR.

Un millier de cierges. Voyons donc; à un denier chaque....... j'ouvre. (Il ouvre la porte.)

MENG-LANG, saisissant le supérieur.

Ho-chang, où sont les ossements de Yang-ling-kong?

LE SUPÉRIEUR, étonné.

Je n'en sais rien.

MENG-LANG.

Comment vous n'en savez rien? Ho-chang, parlez, ou si vous ne parlez pas, j'abats votre vénérable tête..... avec ma hache.

LE SUPÉRIEUR, effrayé.

Eh, qui peut répondre que vous n'en êtes pas capable? (regardant la calebasse de Meng-lang) miséricorde! il me semble que j'aperçois la tête d'un bonze suspendue à son dos.

MENG-LANG, élevant sa hache.

Vite, parlez, ou bien.....

LE SUPÉRIEUR, avec vivacité.

Je parle, je parle. Écoutez. Pendant la journée, les ossements de Yang-ling-kong sont exposés sur le faîte de la pagode; mais la prudence est la vertu des bonzes. Quand le soir vient, on les retire; puis on les garde soigneusement dans le monastère. (Il montre une table.) Tenez, voyez-vous cette cassette qui est sur la table? elle renferme les ossements du général Yang-ling-kong.

YANG-KING, à part, versant des larmes.

Ah, mon père, je vais succomber à ma douleur!

MENG-LANG.

Voici la cassette; qui m'assure qu'elle renferme tous les ossements?

LE SUPÉRIEUR.

La prudence est une vertu, et les bonzes ne manquent jamais de précaution. On a fait l'inventaire; chaque ossement porte un numéro d'ordre; nous pouvons donc procéder au récolement.

(Il chante.)

Pourquoi venez-vous dans cette pagode? que signifient ces clameurs insensées? Les ossements de Yang-ling-kong portent des numéros d'ordre. Écoutez-moi; je vais vous les représenter tous, depuis la tête et le tronc jusqu'aux membres. Voici d'abord les pariétaux avec huit morceaux du frontal: voici le tronc; malheureusement les intestins manquent: voici les omoplates; la peau y est encore: voici les rotules des genoux avec les fémurs et les tibias: voici enfin l'épine dorsale et les côtes; c'est tout. Prenez ces ossements; mais vous me remettrez une décharge valable et authentique.

MENG-LANG.

Regardez ce vaurien; il faut encore que je lève ma hache.........

LE SUPÉRIEUR.

Aye! aye!

(Il chante.)

Vous avez pris les uns après les autres les ossements de Yang-ling-kong, et maintenant vous voulez m'abattre la tête; c'est trop violent. (Il sort.)

SCÈNE III.

Yang-king s'abandonne à sa douleur, pendant que Meng-lang met le feu à la pagode; les deux frères sortent enfin du couvent, et remontent à cheval; mais à peine ont-ils fait cent pas, que les Tartares arrivent. Yang-king prend la fuite, emportant la précieuse cassette. Meng-lang se retourne et s'élance contre les soldats, pour protéger la fuite de son frère. Ici finit le troisième acte.

ACTE IV.

SCÈNE Ire.

La scène est transportée du couvent des cinq Tours dans un grand monastère qu'on appelle *Le Monastère du Royaume florissant*, et qui renferme cinq cents religieux. Monologue inutile du supérieur.

SCÈNE II.

Cette scène est d'un comique très-bas. Yang-king, qui a pris la fuite, s'achemine vers le monastère, où il demande l'hospitalité. Il répond burlesquement aux questions du supérieur; ses bouffonneries ne valent pas celles d'Hamlet.

SCÈNE III.

Il est minuit, un religieux rentre au couvent; il entend des soupirs, des mots entrecoupés et des sanglots, qui partent d'une cellule voisine, y pénètre,

et aperçoit Yang-king, qu'il interroge sur la cause de son chagrin. Ce religieux est le propre frère de Yang-king. Il y a des reconnaissances dans presque toutes les pièces du théâtre des Youên ; les reconnaissances dramatiques sont un moyen, dont les Chinois ont abusé, autant et plus que notre Crébillon; mais ici la scène est heureusement exécutée, si elle n'est pas heureusement conçue. Inutile de dire que de question en question, et de confidence en confidence, les deux frères finissent par se reconnaître.

SCÈNE IV.

Cependant le Tartare Han-yen-cheou, ayant appris que Yang-king avait dérobé les ossements de Yang-ling-kong, son père, dans la pagode du Ciel, s'était mis à la poursuite de celui-ci avec cinq mille hommes d'élite. Meng-lang, resté seul comme on l'a vu, pour protéger la fuite de son frère et défendre le passage, avait succombé au nombre. Le chef des Tartares, delivré de Meng-lang, avait continué sa route, et aperçu dans le lointain Yang-king, qui s'acheminait vers le monastère du Royaume florissant. Il arrive à son tour au couvent.

YANG-KING, au religieux (Yang).

Ah, mon frère, voilà les Tartares !

LE RELIGIEUX.

Ne vous effrayez point; je m'en charge.

HAN-YEN-CHEOU, apercevant le religieux.

Yang-king, Yang-king! qu'on me livre Yang-king, ou je vous coupe tous par la moitié comme des melons d'eau.

LE RELIGIEUX.

Il est ici, lié, attaché avec des liens, et gardé à vue pour qu'il ne s'évade pas. Mais j'ai une grâce à vous demander. Les bonzes de ce couvent sont des gens d'une mansuétude singulière. Invariablement attachés à leurs obligations, ils ne mènent pas, comme les Tartares, une vie tumultueuse et agitée. On n'a jamais vu une timidité comme la leur. Général, je vous en conjure, gardez-vous d'entrer avec vos soldats, car notre vénérable supérieur en mourrait d'effroi. Quittez votre armure, laissez-là votre cimeterre, vos armes; descendez de cheval. Je vais vous livrer Yang-king; oui, je veux qu'il reçoive le châtiment qu'il mérite.

HAN-YEN-CHEOU.

Très-volontiers. (Il descend de cheval, ôte son armure et dépose son cimeterre.) Où est-il? où est-il? Vite, livrez-le moi.

LE RELIGIEUX.

Général, d'où vous vient cette étrange précipitation? Suivez-moi et entrez dans le couvent. (Han-yen-cheou entre dans le couvent.) Maintenant je vais mettre les verroux à la porte.

HAN-YEN-CHEOU, avec surprise.

Pourquoi fermez-vous la porte aux verroux?

LE RELIGIEUX.

Pour qu'il ne s'évade pas. (Élevant la voix.) J'aime à prendre mes précautions, général.

HAN-YEN-CHEOU, stupéfait.

Si Yang-king ne peut pas sortir, moi je ne puis pas entrer. Allez, je vous attends.

LE RELIGIEUX, frappant Han-yen-cheou.

Viens donc, viens donc.

HAN-YEN-CHEOU.

Aye! aye! voilà un bonze qui n'a pas des manières fort civiles. C'est donc pour cela que vous avez mis les verroux à la porte.

LE RELIGIEUX.

(Il chante.)

Sa raison est déconcertée; il a donné dans le piége. Oh! le scélérat! il fait la chasse aux mouches qui volent; il voudrait exterminer tous les êtres vivants. Viens, viens, viens; nous allons jouer aux coups tous les deux; maintenant c'est à qui perdra ou gagnera.

HAN-YEN-CHEOU.

Ciel! par où fuir? où me sauver?

LE RELIGIEUX.

(Il chante.)

Tu t'étonnes qu'un religieux ait un cœur d'acier et des entrailles de pierres; va, la haine a pénétré dans mes flancs. Misérable, il faut que je venge sur toi la mort de mon noble père Yang-ling-kong. (Il renverse Han-yen-cheou et le frappe.) La colère me transporte; je veux assouvir ma fureur.

HAN-YEN-CHEOU.

Voilà des coups appliqués avec art. Aye! aye! qu'il s'y prend bien! vénérable religieux, faites-moi donc connaître votre nom, votre surnom.

LE RELIGIEUX.

(Il chante.)

Quoi! Han-yen-cheou, tu parles encore; tu oses me demander mon nom, mon surnom. (Il le saisit à la gorge et chante.) Sache donc que ce religieux que tu vois a pour nom de famille Tiĕ (fer), et pour surnom Kin-kang (diamant). Sache qu'il est inaccessible à la pitié comme à la crainte; apprends aussi que son frère est Yang-king, l'inspecteur en chef des frontières. (Il l'étouffe.)

On voit que la catastrophe finale arrive, comme dans *Hamlet*, par un événement auquel le principal personnage n'a point de part.

49[e] PIÈCE.

魯齋郎 *Loŭ-tchaï-lang*,

Ou le Ravisseur, comédie composée par Kouan-han-king.

Loŭ-tchaï-lang est le don Juan du théâtre chinois. Tchaï-lang, expression par laquelle on désigne un personnage d'une grande austérité, est un nom fort plaisant et bien appliqué. Comme nos vieux comiques, les auteurs de la dynastie des Youên attachaient une grande importance aux noms de leurs personnages.

Cette comédie est assez bien intriguée pour une comédie chinoise; mais le caractère de Loŭ-tchaï-lang est trop avili. Quoique président du *grand tribunal* de Tching-tcheou, il parle simplement, naïvement, comme un homme qui n'a pas la conscience du mal, de toutes les infamies qu'il commet. Sous ce rapport, il ne ressemble pas le moins du monde à don Juan, pas même à Si-men-khing, le héros du Kin-p'ing-meï. Son libertinage est un libertinage brutal et bas; il ne séduit pas les femmes, il les arrache à leurs maris. «Chaque jour, comme l'épervier qui s'envole ou le chien qui se met à courir, je quitte mon hôtel et j'erre à l'aventure. Quand je découvre un objet travaillé avec art, je me dis à moi-même : «chacun à son tour.» J'emprunte l'objet, je m'en sers, puis je le rends. Quel tort cela fait-il au prochain. Si j'aperçois un beau cheval, je le monte; une belle femme, je l'enlève.» Loŭ-tchaï-

lang prend d'abord la femme d'un orfèvre, nommé Li-sse, ensuite celle de Tchang-koueï, son assesseur, et comme cet assesseur a deux enfants, il lui donne la femme de Li-sse, dont il est las, pour élever ces deux enfants. C'est même une scène très-comique que celle où l'honnête marchand retrouve sa femme chez l'assesseur, au moment où il cherche à venger son outrage. Loŭ-tchaï-lang est puni au quatrième acte; l'enfer ne s'ouvre pas pour l'engloutir; mais Pao-tching, chargé de scruter la conduite des magistrats iniques, condamne ce monstre à subir la peine capitale. L'assesseur, qui a le principal rôle, est le personnage vertueux de la pièce; quant à la rencontre de toutes les victimes de Loŭ-tchaï-lang dans la pagode Yun-thaï, c'est un tableau chargé.

Un auditoire français est encore autrement sévère qu'un auditoire chinois, et malgré la décadence de nos mœurs, le sentiment public n'admettrait pas chez nous l'odieuse vérité de ces compositions.

50e PIÈCE.

漁樵記 *Yu-tsiao-ki*,

Ou Histoire d'un pêcheur et d'un bûcheron, drame sans nom d'auteur.

Un lettré, Tchu-maï-tchin, frère d'un pêcheur, idolâtre sa femme, dont le nom est Lieou-chi. Ne pouvant s'en séparer, et regardant l'absence comme

le plus grand des maux, il préfère la simplicité d'une vie obscure et laborieuse aux triomphes du concours et aux gloires du mandarinat; il se fait bûcheron. Après vingt ans de mariage, Lieou-chi, cédant aux instigations de son père, répudie Tchu-maï-tchin et le met à la porte; car Tchu-maï-tchin demeurait avec son beau-père, ce qui est un inconvénient dans tous les pays. L'époux infortuné se décide à entreprendre le voyage de la capitale. Par le plus grand des hasards, il rencontre sur sa route le ministre de l'instruction publique, auquel il remet une longue pièce d'éloquence. Le ministre interroge le bûcheron sur l'histoire, et, charmé de ses réponses, obtient pour lui le gouvernement du district de Hoeï-ki. Tchu-maï-tchin retourne donc avec des habits brodés dans son pays natal. Lieou-chi se présente au nouveau gouverneur, qui la répudie à son tour. Mais l'empereur, averti par son ministre, de la sagesse de Lieou-chi, qui ne s'était séparée de son époux que pour obéir à son père, contraint Tchu-maï-tchin à reprendre sa femme.

S'il est difficile de trouver une pièce française à laquelle on ne puisse faire aucun reproche, que dira-t-on des pièces chinoises? Celle-ci est un peu froide; mais elle est régulière. Elle est tellement régulière, qu'en la réduisant à deux actes ou à deux tableaux, on l'ajusterait parfaitement à notre scène.

(La suite à un prochain numéro.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

DEUXIÈME TABLE.

La deuxième table raconte la fin de la guerre de Babylone, la prise de la ville, et rend compte des révoltes vaincues en Susiane, en Médie et en Hyrcanie. Malheureusement, l'inscription a été mutilée, dans le milieu et tout du long, par de l'eau qui ruisselait du haut du rocher. Les passages tronqués sont pourtant faciles à reconstruire; c'est ce qu'a fait M. Rawlinson avec beaucoup de sagacité.

La table commence ainsi :

§ 1. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva Naditabira hadâ kamanaibis açbâraibis abiy Bâbirum asiyava paçâva adam Bâbirum asiyavam.... âha utâ Bâbirum agarbâyam uta avam Naditabiram agarbâyam paçâva avam Naditabiram adam Bâbirum avâzanum.*

Le roi Darius déclare : Ensuite Naditabira marcha avec des cavaliers amis contre Babylone. Je marchai contre Babylone.... et je pris Babylone comme ce Naditabira, et je tuai ce Naditabira à Babylone.

Le passage est facile à compléter et ne présente pas de sérieuses difficultés pour la grammaire. Le mot *açbâra* est peut-être le mot persan آسوار, سوار, bien que je sois loin de vouloir péremptoirement soutenir l'identité de ces deux termes. Il n'y a pas, dans tout ce que nous connaissons de la langue achéménienne, un mot qui présente cette phrase de décadence telle que nous devrons la constater, si nous faisons dériver le mot *açbâra* de *açpa*, « cheval. » Un autre terme de la même signification dont nous avons déjà parlé est *açpâ-thiya*, qui s'est transformé en persan en سپاه ; le mot est conservé dans l'Ἀσπαθίνης d'Hérodote, pers. *Açpâthina*.

La lacune avant *âha* est difficile à combler : est-ce *vasâna Auramazdâha?* ou peut-être *XIX mâha*, durée du siége de Babylone? Les détails intéressants relatés par Hérodote ne sont pas exposés dans ce résumé officiel.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : yâtâ adam Bâbirum âham ima dahyâva tyâ hacâma hamithriyâ abava : Pârça Uvaźa Mâda Athurâ Armina Parthava Margus Thatagus Çaka.*

Le roi Darius déclare : Pendant que j'étais à Babylone, les provinces suivantes devinrent rebelles contre moi : la Perse, la Susiane, la Médie, l'Assyrie, l'Arménie, la Parthie, la Margiane, la Sattagydie, la Scythie.

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : I martiya Martiya nâma Cicikhrâis puthra Kuganakâ nâma vardanam Pârçaiy avadâ adâraya hauva udapatatâ Uvaźaiy kârahyâ avathâ athaha adam Umanis âmiy Uvaźaiy khsâyathiya.*

Le roi Darius déclare ; Il fut un homme nommé Martiya, fils de Sisikres; il est une ville en Perse nommée Kuganaka, là il se tenait. Il se souleva en Susiane et parla ainsi au peuple : « Je suis Umanis, roi en Susiane. »

Il faut en convenir, l'appellatif « homme, » employé comme nom propre, est un fait assez rare à constater. Quant aux autres noms propres que ce passage exhibe, celui d'Umanis ne souffre pas de difficulté pour l'explication. C'est le sanscrit सुमनास्, *sumanâs*, le zend *humanâo;* les Grecs en formèrent Ὀμάνης, ignorant tout à fait que ce mot ne fût autre chose que leur nom Εὐμένης. La leçon de ce mot semble soulever quelques difficultés, à cause de la traduction scythique, qui paraît plutôt commencer par un *a;* mais je ne crois pas que cette forme du texte médique puisse influer sur la leçon *umanis*, garantie aussi par les inscriptions détachées.

Quant au nom *Cicikhrâis*, c'est le génitif de *Cicikhris*. Le dernier élément est dérivé du verbe *kar* et signifie « facteur; » le premier, *cici*, nous est encore inconnu, puisque nous ne voulons pas nous résigner à l'expliquer par le persan moderne چیز, « quelque chose. » Je crois pourtant que ce même élément se retrouve dans les noms propres Sisicottus, Sisines et d'autres.

Le nom *Kuganakâ* est de même une formation de physiognomie très-ancienne, et dont nous nous abstenons toutefois de donner la signification.

§ 4. *Thâtiy Dârayavus, khsâyathiya : Adakaiy adam asanaiy âham abiy Uvażam paçâva hacâma tarçitâ Uvażiyâ avam Martiyam agarbâya hyasâm mathista âha utâsim avâżana.*

Le roi Darius déclare : Ensuite je me mis en marche vers la Susiane ; puis les Susiens, tremblant devant moi, prirent ce Martiya, qui était leur chef, et le tuèrent.

Les mots *tarçitâ* et *utâsim avâżana* sont, je crois, les vrais compléments.

Le mot *adakaiy* a été restauré ainsi, faute d'un meilleur complément ; il cadre parfaitement avec la phrase.

Le mot *asaniy* est obscur ; mais il semble résulter du sens de la phrase qu'il est question ici d'un mouvement. La racine *as*, formée de *akhs*, sanscrit अक्ष्, se trouve en persan moderne dans des acceptions toutes différentes ; آخش signifie « prix », et آشكنى, autrefois probablement *asakanya* (formé à l'aide du suffixe persan *kaniya*), signifie « coude, main. »

Le mot *mathista* est intéressant sous beaucoup de rapports. Il correspond exactement au sanscrit महिष्ठ, *mahishṭha*, au zend *mazista*, au grec *μέγισ7ος* ; le changement du *h* sanscrit en *th* persan n'est nullement usité et est d'autant plus surprenant, que le zend montre l'altération usuelle de *h* en *z*. Le *th* persan s'est changé plus tard en ه, *h*, témoin l'idiome moderne qui exhibe مه, مهستان. Le Megis-

tanes de Sénèque se rattache déjà à la forme pehlevie qui, depuis les Arsacides, commençait à évincer le caractère achéménien; c'est ainsi que nous lisons dans Tacite, à côté de Mithridates, Meherdates, forme très-intéressante et qui nous fait inférer qu'aux temps des premiers Césars le langage populaire des Perses se rapprochait déjà plus de l'idiome moderne que de la langue des Achéménides.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : I martiya Fravartis nâma Mâda hauva udapatatâ Mâdaiy kârahyâ avathâ athahu adam Khsathrita âmiy Uvaksatarahya taumâyâ paçâva kâra Mâda hya vithâpatiy âha hacâma hamithriya abava abiy avam Fravartim asiyava hauva-kshâyathiya abava Mâdaiy.*

Le roi Darius déclare : Un homme nommé Phraortès, un Mède, se révolta en Médie; il parla au peuple ainsi : « Je suis Xathritès, de la race de Cyaxarès. » Puis le peuple mède qui était au pays devint rebelle contre moi, fit défection vers ce Phraortès; il était roi en Médie.

Ce passage attirera notre attention sous plus d'un rapport. Il est question d'une révolte en Médie dont nous n'avions pas connaissance jusqu'ici. Il est connu qu'Hérodote (I, 130) parle d'une révolte des Mèdes, et que ce passage a été toujours allégué en faveur de l'opinion qui prolongeait les jours du père de l'histoire jusqu'à l'an 408 avant Jésus-Christ, année d'une insurrection des Mèdes, dont l'histoire grecque de Xénophon nous a transmis la mémoire. La découverte de l'inscription de Bisoutoun a donné tout

de suite un coup mortel à cette opinion. Un savant allemand, M. Ullrich, professeur au lycée de Hambourg, et dont l'opinion en matière de Thucydide ou d'Hérodote fait autorité, n'a pas tardé à alléguer le passage en question de l'inscription achéménienne contre l'opinion dont nous parlions tout à l'heure, et, il me semble, avec autant de droit que de sagacité.

Les noms très-curieux qu'exhibe ici, pour la première fois, l'inscription de Bisoutoun, nous pourraient peut-être prouver que la désignation de *médique,* pour la deuxième espèce d'inscriptions n'est pas exacte; en effet, nous lisons ici trois noms propres mèdes, et tous les trois portent un cachet arien incontestable. Faudrait-il conclure de cette circonstance que la langue des anciens Mèdes eût été un idiome iranien, sinon la langue achéménienne elle-même? Je crois qu'il faut répondre à cette question par une assertion péremptoire.

D'abord il est presque sans exemple qu'un peuple de l'antiquité se soit servi d'une langue étrangère pour former ses noms propres. Les peu d'exceptions à cette règle ne dérogent en rien à cette dernière, et, s'il y en a, elles sont toujours motivées. Nous savons pourquoi Moyse a pu porter un nom égyptien, pourquoi le fils de Périandre se nommait Psammétichus, pourquoi tant de Juifs de la dernière époque de leur existence politique s'appelaient Alexandre. Mais nous ne connaissons pas un seul nom propre de Mède qui ne soit arien; outre

les trois susdits, on peut alléguer ceux de Déjocès et d'Egbatane qui sont du perse le plus pur.

Il y aurait encore d'autres raisons militant en faveur de mon assertion, par exemple la place que les Mèdes occupent toujours dans les inscriptions après les Perses, ce qui ne fait guère supposer une race tout étrangère, ensuite l'identification que font entre les deux peuples les monuments sacrés et profanes parvenus jusqu'à nous. Si la Perse et la Médie n'avaient pas été qu'un peuple qui changeât simplement de dynastie, et qui, sous la dernière, reçût seulement une importance bien autrement considérable, comment expliquer les termes de « guerres médiques, » et tant d'autres?

En outre, Strabon dit expressément que les Perses et les Mèdes eurent la même langue, et vraiment, ce que nous en savons jusqu'aujourd'hui ne fait que confirmer jusque dans ses derniers détails l'expression *ὁμόγλωσσοι* de l'illustre géographe. Par ces raisons, et parce que les derniers déchiffrements de l'écriture cunéiforme de la deuxième espèce ont clairement démontré que la langue de ces textes est un idiome parfaitement disparate des langues indo-européennes, n'ayant aucun rapport ni avec le sanscrit, ni avec le zend, nous n'hésitons pas un moment de formuler notre thèse ainsi :

La langue des inscriptions de la deuxième espèce n'a pas été l'idiome des Mèdes.

Reste à savoir à quel peuple appartient ce dialecte mystérieux dont M. de Saulcy vient de donner

une analyse si ingénieuse. Je crois qu'il est l'idiome de ces Scythes qui, avant d'être chassés par Cyaxarès, ont régné sur la Médie pendant vingt-huit ans, et qui certainement n'ont pas manqué de laisser quelques traces de leur terrible domination. Je suppose en outre que l'usage d'écrire en plusieurs langues est plus ancien qu'on ne l'a cru, et qu'il date, non pas du grand Cyrus, mais réellement de Cyaxarès.

Je remplace pour cela dorénavant le nom de texte ou traduction *médique* par celui de *scythique*.

Le nom de *Fravartis*, dans lequel M. Rawlinson a reconnu avec pleine raison le Phraortès des Grecs, a pour nous une signification beaucoup plus grande à cause du zend. Il est connu que la divinité féminine des Fervers se nomme en zend *Fravasî*. Or, il est connu que l'*s* zend est très-souvent l'altération d'un *rt* persan; nous avons déjà rencontré les exemples de *aso*, en persan *arta;* de *masya*, en persan *martiya*. Puisque le pehlevi [illegible], פרורט, le pazend *farvar*, au pluriel *farvardîn*, le persan فرور, appuient la vraisemblance de l'application de la règle susdite, je n'hésite pas à conclure que nous avons en *Fravartis* la vraie et ancienne forme pour désigner cette divinité. Le nom d'homme et celui de la déesse veulent dire « protecteur, protectrice, » et nous trouvons dans la langue allemande la même composition très-curieuse à rapprocher de la persane : *verwahren* (prononcez *fervâren*), « défendre. » Le pluriel pazend *farvardin* est formé du génitif achéménien *fravartînâm* par le retranchement de

l'*âm*, et ce phénomène, isolé peut-être, vient à l'aide de ce que j'avançais sur le pluriel persan ان, que je soupçonnais d'être estropié de *ânâm*. Plus tard, la forme ان, d'abord propriété de la première déclinaison seulement, a fini par expulser les pluriels pazends *în* et *ûn*.

Le fils de Phraortès, Cyaxarès, sans doute le plus puissant monarque de cette première dynastie, figure dans les inscriptions sous le nom d'*Uvakhsatara*. Une particularité pour laquelle je demande pardon de la relever, mais qui m'est encore inexplicable, est que le génitif, seul cas dans lequel ce nom se trouve, n'a généralement pas à la fin un *â* long.

Quant à la signification de ce nom, il me paraît fort peu probable que ce soit le grand *Qâkhsathrô*, le sanscrit स्वक्षत्र, *svakshatra*. Rien n'aurait empêché le lapidaire de substituer un 𐏂 au 𐎫 𐎼 qui se lit partout et dont l'authenticité est inattaquable. Je crois plutôt que nous avons un comparatif de *uvakhsa*, sur la signification duquel je ne suis pas encore fixé (peut-être « ayant de beaux chars »). L'emploi du comparatif dans les noms propres n'est pas étranger au persan, je compare le nom ششتر, probablement un ancien *susatara*, celui de *vahyas* et tant d'autres. Bien que l'identification de *khsatara* avec *khsathra* ait beaucoup de séduisant, la leçon persane s'y oppose formellement, attendu que le mot *khsathra* se trouve écrit ou avec 𐎰 𐎼, ou avec 𐏂.

Le mot *khsathrita* est le substantif *khsathra* « règne, » avec la syllabe *ita*. Ce n'est que dans ce mot et dans

le nom de *Mithra*, que le signe 𐏂 a été décomposé en 𐎰 𐎼. Le nom de *khsathrita*, du reste, doit avoir été illustre dans les annales de la Médie, car, sans cela, il ne serait guère probable que le rebelle s'en fût servi de préférence à celui de Fravartis qui n'était pas non plus inconnu au peuple mède.

M. Rawlinson a restauré après *Mâda hya vithâ patiy âha ;* nous expliquerons ces mots plus tard.

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: kâra Pârça utâ Mâda hya upâ mâm âha hauva kamanama âha paçâva adam kâram frâisayam. Vidarna nâma Pârça manâ bañdaka avamsâm mathistam akunavam avathâsâm athaham paraitâ avam kâram tyam Mâdam źatâ hya mâna naiy ganbataiy paçâva hauva Vidarna hadâ kârâ asiyava yathâ Mâdam parâraça Ma . . . . . nâma vardanam Mâdaiy avathâ hamaranam akunaus hadâ Mâdaibis hya Mâdaisuvâ mathista âha hauva adakaiy naiy . . . adâraya . . . Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya Vidarnahyâ avam kâram tyam hamithiyam aźa vaçiy Anâmakahya mâhyâ VI raucabis thakatâ aha avathâsam hamaranam kartam paçâva hauva kâra hya manâ Kañpada nâmâ dahyâus Mâdaiy avadâ kâmamâm hâma amânaya yâtâ adam araçam Mâdam.*

Le roi déclare : L'armée perse et mède, qui était auprès de moi, m'était fidèle ; ensuite j'envoyai cette armée. Un Perse nommé Hydarnès, mon serviteur, je le fis son chef ; je parlai ainsi aux guerriers : « Allez, battez cette armée mède qui ne m'obéit point. » Puis ce Vidarna marcha pour attaquer la Médie. Il y a en Médie une ville nommée Ma. . . ., là il livra la bataille aux Mèdes. Celui qui était le chef des Mèdes ne tint pas longtemps. Ormazd m'accorda son secours ; par la volonté d'Ormazd l'armée d'Hydarnès battit l'armée rebelle. Ce fut le 6 du mois d'Anâmaka lorsqu'ils livrèrent la bataille.

Ensuite mon armée m'attendit dans le pays de Médie nommé Campada jusqu'à ce que j'arrivasse en Médie.

Le général Hydarnès, en persan *Vidarna*, qui battit les Mèdes, est probablement le même qui assista au meurtre du mage et que l'inscription IV a dû nommer. Le mot signifie probablement « dompteur. »

La signification de la préposition *upâ* avec l'accusatif est « auprès de; » nous voyons cette même particule, cent cinquante ans plus tard, prendre tout à fait le sens de la préposition grecque *ὑπό* dans son usage après le passif.

Quant à *mathistam* que nous avons considéré déjà, il est bon à noter ici que le nom Μασίστης (Hér. VII, 82) le rend aussi fidèlement que possible; le nom Μασίστιος (Hér. IX, 20) vient d'une forme *mathistiya*. Il est curieux que les Grecs, comme s'ils avaient eu le sentiment de la parenté de la langue des Perses avec la leur, l'aient transformé en Μακίστιος, forme réprouvée par Hérodote.

Le sens des mots *par(a)itâ* — *żatâ* a été établi par l'auteur de cet article, il y a trois ans. Depuis lors, M. Bopp, mon illustre maître, a adopté mon explication dans un mémoire lu à l'Académie de Berlin, mais qui m'est encore inconnu. Seulement je sais par ouï-dire que l'éminent fondateur de la grammaire comparée a pleinement approuvé l'explication « marche », par laquelle je remplaçai celle de M. Rawlinson : « aime-moi, » proscrite par une des

premières lois phonétiques de la langue achéménienne. La question, si l'on doit lire *paraidiy*, sanscrit परेहि, *parêhi* ou *paridiy*, sanscrit परीहि, *parîhi*, n'est pas décidée; je me déclarerais maintenant plutôt pour la première.

Paraitâ, comme *źatâ*, est, du reste, un impératif au pluriel; généralement, c'est le singulier *paraidiy* et *źadiy* qui se lit dans l'inscription de Bisoutoun.

Quant au mot *parâraça*, il se compose de *parâ* et de *raç;* je lui assigne pourtant une autre signification que mes devanciers. On est, en effet, étonné de lire dans leurs traductions les tautologies insupportables que voici : marche, ensuite il marcha dans cette province, ou, afin qu'il arrivât...... Mais ces répétitions n'existent que dans les explications données jusqu'ici; le mot *parâ-raç* veut dire *aggredi*, « s'approcher, » mais de plus, « attaquer, vaincre, subjuguer. » Je n'ai pas besoin d'alléguer quelques-uns de ces verbes analoguement composés qui se trouvent par centaines dans le sanscrit, le grec, le latin, l'allemand, et qui présentent également la transition de la signification d'aller à celle d'attaquer.

Gaubataiy est la voix moyenne : « qui ne se nomme pas le mien, qui ne m'obéit pas. »

Le complément *hadâ Mâdaibis* est vraisemblable; seulement *Mâdayibis* n'est pas une forme perse, le datif se prononcerait *Madaibis*.

J'ai complété le *dâ* du texte à *adâraya*.

Le nom de *Kam̃pada* a été rapproché de l'ancien Cambadène.

Le reste du paragraphe ne présente pas de difficultés sérieuses; ce sont les formules sacramentelles de l'inscription qui s'y retrouvent; M. Rawlinson n'a eu qu'à copier les passages correspondants pour compléter les lacunes dont le temps destructeur a affligé ce monument.

§ 7. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Paçâva Dâdarsis nâma Arminiya manâ bañdaka avam adam fraisayam Arminam avathâsaìy athaham paraidiy kâra hya hamithriya manâ naiy gaubataiy avam źadiy paçâva Dâdarsis asiyava yathâ Arminam parâraça paçâva hamithriyâ hagmatâ paraitâ patis Dâdarsim hamaranam cartanaiy . . . nâma avahanam Armaniyaiy avadâ hamaranam akunava Anramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiy Thuravâharahya mâhyâ VI raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Ensuite j'envoyai mon serviteur, Dâdarsis, un Arménien, en Arménie. Je lui parlai ainsi : « Marche et bats ce peuple rebelle qui ne m'obéit pas. » Puis Dâdarsis marcha pour subjuguer l'Arménie. Les rebelles avaient marché contre Dâdarsis. Il y a un bourg, en Arménie, nommé . . . . ., là ils livrèrent la bataille. Ormazd m'accorda son secours; par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de l'armée ennemie; ce fut le 6 du mois de Thuravâhara que leur bataille fut livrée.

Je ne veux pas décider ici si le nom du général perse était arménien ou iranien; en tout cas, il a une physionomie tout arienne, et, au surplus, le nom de Dâdarsis est réellement porté par un autre général qui était Perse d'origine. On peut l'expliquer par

une forme intensive du verbe *dars* que nous connaissons déjà, et il aurait la signification de « téméraire. » Les formes de l'intensif ont laissé des traces remarquables dans les noms propres, même des langues privées de ce luxe de formes qui rend le langage plus vif et plus animé. Le latin et le grec offrent beaucoup d'exemples; je me contente de citer Μέρμερος, *Perperna*, *Tertullianus*.

L'adjectif ethnographique *Arminiya* rappelle les fonctions semblables *Bâbiruviya*, *Uvaźiya*, *Parthaviya*. Plus bas nous lisons, au lieu du nom d'Arménie connu, *Armina*, celui d'*Armaniya*, qui correspond admirablement avec la dénomination classique Ἀρμενία, *Armenia*. Il n'y a pas lieu de croire que le mot *Armaniya* désigne autre chose qu'*Armina*.

Par(a)idiy et *źadiy* sont des impératifs au singulier qui ont bien conservé leurs formes antiques en *diy*, correspondant au sanscrit धि, *dhi*, qui plus tard s'est détérioré en हि, *hi*.

Les mots 𐏃𐎥𐎶𐎫𐎠 𐏐 𐎱𐎼𐎡𐎫𐎠 présentent des difficultés grammaticales assez embarrassantes. Il nous est impossible de les traiter aussi cavalièrement que le font nos devanciers.

Il nous semblait d'abord que le *ha* correspondait à la préposition sanscrite *sam*, grec σύν, « avec; » mais malgré cette opinion, très-plausible en apparence, nous nous sommes décidé à admettre une explication toute différente.

Il est d'abord clair et facile de prouver, par la comparaison de tous les autres passages, que la

phrase demande un verbe défini et non pas deux participes. Ce temps défini ne peut être que le premier mot écrit *hgmtâ* puisque *paraitâ* ne peut être qu'un participe. On n'a pas besoin de posséder beaucoup de sagacité pour trouver que le mot *gam* composé avec *ham* devrait être écrit à l'imparfait *hamagamañtâ*, comme nous lisons *hamatakhsiy* et d'autres mots. Dans de tels cas, la suppression de l'augment est sans précédent et sans exemple.

Deuxièmement, l'anousvâra devrait avoir été prononcé, si nous avions réellement dans la lettre *h* le reste de la préposition *ha*. Or, le nom d'Ecbatana, qui est presque identique au mot dont nous nous occupons maintenant, n'exhibe pas le son nasal, témoin les transcriptions grecques et hébraïques de ce nom, ainsi que la dénomination moderne همدان, « Hamadân. » Le manque de l'anousvâra dans notre mot n'exclut pas, du reste, l'existence en persan ancien de la composition du verbe *gam* avec la préposition *ham;* nous avons encore le mot moderne هنگامه, « assemblée, convention », qui nous conduit au persan ancien *hañgâma* correspondant au sanscrit सङ्गाम, *sangâma*.

Nous savons qu'à côté de *gam* existait la racine *źam* que nous lisons ailleurs, comme le *gam* du sanscrit se trouve altéré en *pariǵman* et tant d'autres mots. Nous avons en outre reconnu que l'augment réduplicatif des racines commençant par *ǵ*, *z*, etc. est en ancien persan un *h*. Il est connu, en outre, que l'ancien sanscrit conjugue ce verbe *gam* sur la

troisième forme, qui est la redoublée. Tous ces points considérés, nous n'hésitons plus un moment à voir dans le mot *hagmatâ* un prétérit correspondant exactement au sancrit जग्मत *ǵagmata*, ou avec l'augment, très-souvent retranché dans les formes redoublées, अजग्मत, *aǵagmata*. La suppression de l'augment en ancien persan nous étonnera encore moins dans ce cas spécial, puisque la forme *ahagmatâ* aurait été presque insupportable à l'oreille de Perses.

Il y a, en persan moderne, un verbe d'une formation toute particulière et dont je cherchais jusqu'ici en vain l'étymologie, c'est le verbe آمدن, « venir. » Je crois avoir trouvé l'origine de ce mot tout irrégulier; elle est dans le verbe perse *hagmatanaiy*. A côté de cet infinitif, il y avait celui de *âǵmatanaiy*, dont nous parlerons plus tard. L'infinitif est formé du thème du présent, comme en plusieurs autres cas; l'élision du *g* cadre parfaitement avec la transfiguration du mot *Hagmatâna* en همدان, *Hamadân*.

Mais, objecteront les partisans de la préposition *ham*, cette explication n'est-elle pas en contradiction avec le texte d'Hérodote, qui dit, expressément, que Déjocès avait bâti Ecbatane pour réunir les différentes peuplades qui habitaient alentour? Je répondrai qu'Ecbatane ne signifie « que l'endroit où il faut aller. » Lorsque Thésée réunit les villes d'Attique en une, nomma-t-il cette cité nouvelle Ἐλευσίς ou Συνέλευσις?

Le mot *avahanam* est assez intéressant parce qu'il a passé dans l'idiome contemporain sous une forme

assez peu reconnaissable. Le mot *avahanam* est le sanscrit आवसन, *âvasana*, « demeure ; » il dérive du verbe *vah*, en sanscrit *vas*, « demeurer, » lequel, comme on sait, a acquis dans les langues germaniques la qualité d'un verbe auxiliaire. Le mot *wesen* signifie encore aujourd'hui, dans le bas allemand, « rester », et s'emploie comme substantif pour signaler un établissement d'agriculture.

Le mot persan a subi d'abord la contraction de *avahanam* en *avânam;* mais ensuite le *av* ou plutôt le *uv* en *uvahanam*, « bonne demeure, » a été prononcé avec ce son guttural que nous connaissons; c'est ainsi que s'est développé le mot moderne خانه, « maison. »

A côté de ce mot *âvahanam*, autrefois « bourg, » maintenant « maison, » subsistait un autre substantif de la même signification à peu près, et qui, plus heureux, a conservé son acception originaire. Comparable au sanscrit आवसथ, *âvasatha*, existait en persan *âvahati;* ce mot se contractait en *âvâti*, et de cette forme est venu le moderne آباد, « ville, demeure. »

Le nom du mois *Thuravâhara*, me semble correspondre à peu près à notre mois de mai; j'ai déjà dit que je reconnais le sanscrit *vasara*, le zend *vaghara*, le persan moderne بهار, dans la dernière partie du nom. Quant au premier élément, je ne suis pas encore à même de le savoir : c'est peut être le zend *çûra*, « fort, vaillant. »

§ 7. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Patiy duvitiyam hamithriyâ hagmatâ paraitâ patis Dâdarsim hamanaram cartanaiy. Tigra nâmâ didâ Armaniyaiy avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Thuravaharahya mâhya XVIII raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kurtam.*

Le roi Darius déclare : Pour la deuxième fois, les rebelles, se mettant en marche, attaquèrent Dàdarsès pour lui livrer une bataille. Il y a un fort en Arménie nommé Tigra; c'est là qu'ils firent le combat. Ormazd me porta du secours; par la volonté d'Ormazd, mon armée battit fortement l'armée des rebelles : c'est le 18 du mois de Thuravahara qu'ils livrèrent la bataille.

Il paraît alors que la première bataille ne fut pas du tout décisive, puisque déjà, douze jours plus tard, l'armée insurrectionnelle put de nouveau attaquer l'armée du roi de Perse. L'inscription ne manque pas de passages qui laissent entrevoir que les rapports officiels sur d'éclatantes victoires ne doivent pas toujours être pris au pied de la lettre. On voit que déjà sous Darius, à une époque bien éloignée de la nôtre, le caractère officiel n'était pas toujours celui de la vérité.

Quant au nom *Tigra*, place d'Arménie, nous avons en lui encore un nom arménien qui porte un cachet tout à fait persan. La langue iranienne aurait-elle été réellement plus répandue dans ce temps qu'elle ne l'est actuellement? On pourrait toujours alléguer quelques raisons en faveur de cette assertion.

L'idiotisme *patiy duvitiyam* est très-remarquable

à raison de l'emploi singulier de la préposition *patiy*. Le nom de nombre ordinal *duvitiya* est en accord complet avec le sanscrit द्वितीय, *dvitiya*, et l'allemand *zweiet*, auquel correspondrait un mot goth *tvidya*, qui ne se lit pas dans Ulphilas. Le grec a adopté une forme comparative δεύτερος, à côté d'un διτλός, δισσός; le zend enfin a changé le *duv* antique en *b;* le deuxième s'y dit *bitya*. Quant aux idiomes modernes, le pehlevi ۮوتیگر, דטיגר, et le persan دیگر, se rattachent à l'expression achéménienne, en faisant toutefois provenir leurs ordinaux d'une ancienne forme adverbiale *duvitikar, duvitikarta*, qui se rapproche à son tour du sanscrit द्विकृत्, *dvikṛt*, « deux fois ».

Le chiffre du jour du mois est à lire *astadaça*.

§ 9. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Patiy thritiyam hamithriyâ hagmatâ paraitâ patis Dâdarsim hamaranam cartanaiy .....nâmâ didâ Armaniyaiy avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ kâram tyam hamithriyam aźa vaçiy Thâigarcais mâhyâ IX raucabis thakatâ âha avathasâm hamaranam kartam pasâva Dâdarsis citâ mâm amânaya Armaniyaiy yâtâ adam araçam Mâdam.*

Le roi Darius déclare : Pour la troisième fois les rebelles se mirent en marche pour attaquer Dâdarcès, et pour livrer une bataille..... Il y a un fort en Arménie nommé.....; c'est là qu'ils combattirent. Ormazd m'accorda son secours; par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de l'armée rebelle. Ce fut le 9 du mois de Thâigarcis qu'ils livrèrent la bataille. Ensuite Dâdarcès m'attendit en Arménie aussi longtemps, jusqu'à ce que j'arrivai en Médie.

Une troisième fois ces rebelles rassemblent leurs armées; mais probablement parce que leurs forces avaient été affaiblies par les affaires précédentes, cette attaque n'eut lieu que trois mois après la seconde, dans le mois de Thâigarcis, lequel, je crois, équivaut à notre août.

Le mot *thritiya* correspond exactement au sanscrit तृतीय *tṛtîya*, au zend *thritya*, au latin *tertius*, au goth *thridya*, au grec *τρίτος*. Le pehlevi en a formé son ستيكر, סטינר, à cause duquel il faut supposer l'existence d'un *thritikar;* le moderne سيوم est une formation toute récente.

Je m'étonne que M. Rawlinson n'ait pas complété la lacune par *Armaniyaiy;* la lettre initiale *a* et le *arminaiy* dans le paragraphe 11 auraient pu lui suggérer cette restauration.

Quant à *citâ*, les explicateurs des inscriptions l'ont méconnu, et pourtant l'interprétation est, il me semble, très-simple. Ce n'est ni le zend *citha*, « punition, » ni le sanscrit *ci*, « cueillir; » c'est tout bonnement le corrélatif d'*yâtâ*, et signifie « autant. » Le mot vient de cette racine pronominale *ci*, qui n'est autre chose que l'élément *ki* détérioré. Chacun se souviendra de quelle importance est cette racine dans l'idiome des Persans de nos jours, où elle a triomphé presque totalement sur le thème pronominal *ki*, dont elle n'était que le développement.

Ce même mot *citâ* se lisait autrefois plus haut au paragraphe 6, où nous l'avons restauré. Je ne

conçois pas comment M. Rawlinson, et après lui M. Benfey, ont pu mettre à sa place *kâma*, ce qui ne donne aucun sens. Je ne sais pas non plus comment on a pu alléguer un passage de l'inscription de Nakchi Rustam, lequel est tronqué, et en outre n'a pas l'ombre de ressemblance avec celui que nous interprétons.

La signification du mot *amânaya* est vérifiée par le persan moderne, où ماندن veut dire « rester, attendre. » L'infinitif était *mâñtanaiy* et *mânitanaiy;* de ce dernier est venu le terme moderne مانیدن.

§ 10. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva Vaumiça nâma Pârça manâ bañdaka avam adam frâisayam Arminam avathâsaiy. athaham par(a)idiy kâra hya hamithriya manâ naiy gaubataiy avam źadiy paçâva Vaumiça asiyava yathâ Arminam parâraça paçâva hamithriyâ hagmatâ paraitâ patis Vaumiçam hamaranam cartanaiy . . . i . . . nâmâ dahyâus Athurâyâ avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasana Auramazdâha kâra hya manâ kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Anâmakahya mâhyâ XV? raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Le nommé Vaumiça (Omisès) est mon serviteur; je l'envoyai en Arménie et lui parlai ainsi : « Marche, anéantis cette armée rebelle qui ne m'obéit point. » Puis Omisès marcha afin qu'il se rendît maître de l'Arménie. Ensuite les rebelles marchèrent contre Omisès, pour livrer une bataille. Il y a en Assyrie une contrée nommée . . . . .; c'est là qu'ils firent le combat. Ormazd m'accorda son secours, par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de l'armée des rebelles, c'était le 15 du mois d'Anâmaka lorsqu'ils livrèrent la bataille.

Les Arméniens insurgés n'étaient pas vaincus par l'armée de Dadarcès; ce dernier pouvait bien se maintenir dans sa position sans disposer d'assez de forces pour rétablir l'autorité du roi de Perse dans cas contrées. Darius envoya pour cela du renfort à l'armée d'Arménie sous le commandement d'Omisès; mais la révolte avait déjà gagné du terrain, et avant que le général perse arrivât en Arménie, il trouva les insurgés en Assyrie, prêts à lui barrer le passage. Il fut pourtant assez heureux pour les repousser jusqu'en Arménie.

Il faut, du reste, remarquer que cette insurrection de l'Arménie est contemporaine de celle de Médie; la victoire d'Hydarnès fut remportée sept jours avant celle d'Omisès. Si mon calcul (que je donne sous toutes réserves possibles) est juste, Darius força les Babyloniens à se retirer derrière les murs de leur capitale en décembre 520; il commença en janvier 519 le siége, qui dura vingt mois, jusqu'en août 518. En attendant, les Mèdes s'étaient révoltés; la première affaire ne s'engagea qu'en décembre 519; ils ne furent battus que par Darius même, en novembre 518. Les Arméniens, confiants en leurs positions fortifiées par la nature, livrèrent aux généraux perses des batailles en mai, août et décembre 519, et en mai 518.

Le nom du chiffre est à prononcer *pancadaça*.

M. Benfey a déjà remarqué dans son Glossaire que le nom d'Ωμίσης (Plut. *Art.*) correspond à la forme persane *vaumiça*. Je lis, à cause de la trans-

cription grecque, *Vaumiça*, non *Vumiça*. Le premier élément n'est autre chose que le zend *vauhu*, maintenant lu *vôhu*, le sanscrit वसु *vasu;* le *h* est élidé, comme nous le voyons en *aura* pour *ahura*. Le deuxième élément *miça* appartient peut-être à la même racine dont se dérivent *mathista*, *maça*, « grandeur, » etc. La syllabe *vau*, *vahu*, se retrouve, selon moi, dans le nom appellatif de plusieurs rois de Perse, Ὦχος, sur la signification duquel varient les données des anciens. C'est peut-êtrs *vaukhus*, signifiant « le riche, le puissant. » Plus clair est le nom du Perse Ὤμανος, qui représente exactement le Perse *Vaumanus*.

Je crois que ce passage justifie la signification que j'ai attribuée à *yathâ*, ce qui ne signifie pas seulement « jusque, lorsque, » mais aussi « afin; » car c'est pendant sa marche que les Arméniens s'opposèrent au général de Darius; il n'était pas encore arrivé jusqu'en Arménie.

Athurâyâ est locatif du féminin de *Athurâ*, forme assyrienne de ce nom, ainsi que le démontre le chaldéen אתור.

§ 11. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya patiy duvitiyam hamithriyâ hagmatâ paraitâ patis Vaumiçam hamaranam cartanaiy Autiyârâ nâmâ dahyâus Arminaiy avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Thuravâharahya mâhyâ khsiyamanam patiy avathâsâm hamaranam kartam paçâva Vaumiça citâ mâm amânaya Arminaiy yâtâ adam araçam Mâdam.*

Le roi Darius déclare : Pour la deuxième fois, les ennemis se mirent en marche contre Omisès pour tenter le combat. Il y a une contrée en Arménie nommée Autiyârâ; c'est là qu'ils combattirent. Ormazd m'accorda son secours, par la grâce d'Ormazd, mon armée tua beaucoup de monde de l'ennemi; ce fut vers la fin du mois de Thuravâhara qu'ils livrèrent la bataille. Ensuite Omisès m'attendit en Arménie jusqu'à ce que j'arrivasse en Médie.

Il n'y a presque pas de difficultés dans ce paragraphe, si ce n'est le mot tronqué que M. Benfey a spirituellement complété par *khsiyamanam*. Il a comparé le sanscrit *kshiyamana* et le grec *φθίνω*. Je me plais d'autant plus à alléguer l'autorité de mon savant compatriote, que généralement je suis en désaccord avec lui. Seulement je ne vois pas de raison pour ne pas lire *khsiyamanam* au lieu du *siyamanam*, proposé par M. Benfey.

Il faut lire *Arminaiy* et non pas, avec M. Rawlinson, *Arminiyaiy*.

§ 12. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva adam nizâyam hacâ Bâbiraus asiyavam Mâdam yathâ Mâdam parâraçam Gudurus nâma vardanam Mâdaiy avadâ hauva Fravartis hya Mâdaiy khsâyathiya agaubatâ aisha hadâ kârâ patis mâm hamaranam cartanaiy paçâva hamaranam akuñmâ Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâram tyam Fravartâis adam ażanam vaçiy ..... hya mâhyâ XXVI raucabis thakatâ âha avathâ hamaranam akuñmâ.*

Le roi Darius déclare : Ensuite je partis de Babylone. Je marchai contre la Médie pour la pacifier. Il y a une ville en Médie nommée Gudurus, c'est là que Phraortès, qui se nommait roi en Médie, me rencontra avec son armée pour me livrer une bataille. Nous fîmes la bataille. Ormazd m'ac-

corda son secours, par la grâce d'Ormazd, je tuai beaucoup de monde de cette armée de Phraortès. Ce fut le 26 du mois de . . . . . que nous livrâmes la bataille.

Enfin Darius a pris Babylone; il accourt de cette ville pour finir la guerre en Médie, pour y rétablir son autorité. Le passage est très-curieux. Le monarque perse ne nous dit pas ce qu'il a fait si longtemps à Babylone, pourquoi sa présence y était indispensable. La bataille de Goudrous fut livrée quatre mois après la première, dont il est question plus haut; ou voit que Darius ne pouvait guère se fier à ses capitaines. Mais pourquoi pas un mot de Darius ou de ses occupations, du siége de Babylone, où un de ses serviteurs venait de se dévouer d'une manière si servilement héroïque?

Le *niżâyam* a été complétement mal compris par M. Benfey, le sanscrit निज, *niġa,* n'y est pour rien. C'est tout simplement le prétérit de *niż-i*, « sortir. »

Il ne sera pas superflu de parler ici d'une règle phonétique de l'ancien perse qui, que je sache, n'a encore été développée nulle part. Il est connu que la sibilante du sanscrit se change quelquefois en *r*, et que, dans d'autres cas, elle s'élide ou forme une diphthongue avec la voyelle précédente. Par exemple, le *as* (*ah*) se change, devant les lettres molles (moyennes et semi-voyelles), en *ô*, le *is* et *us* en *ir* et en *ur;* le *as* (*ah*) se transforme en esprit rude (*visarga*) devant les *tenues,* ou se maintient devant eux; le *is* et *us* en *ish* et *ush*. Pour remplacer le *as* devant les moyennes et semi-voyelles, le perse et

le zend emploient *az* pour exprimer *is* et *us* devant les mêmes sons; ils se servent de *iz* et *uz*, plus rarement de *iz* et *uz*, comme on trouve aussi en sanscrit *apratiskuta* à côté de *apratishkuta*. D'après cette règle, le sanscrit निरायम्, *nirâyam*, est changé en *niźâyam*. Le *as*, devant les *tenues*, se transforme en *aç* ou s'élide; le *is* et le *us* restent *is* et *us*. Les changements sont donc, en zend et perse :

as (*ah*) avec *b*, *d*, *g*, fait *azb*, *azd*, *azg*;
as (*ah*) avec *p*, *t*, *k*, fait *açp*, *açt*, *açk*;
is, *us*, avec *b*, *d*, *g*, font *iźb*, *iźd*, *uźd*;
(rarement *izb*, *izd*, *uzd*.)
is, *us*, avec *p*, *t*, *k*, font *isp*, *ist*, *isk* et *usp*, *ust*, *usk*;
(rarement *içt* et *uçt*.)

Il faut lire *Bâbiraus* au lieu de *Bâbirus*, qui se trouve dans le texte.

Agaubatâ est une forme moyenne.

M. Rawlinson veut lire *Fravartisahya*, comme on lit, mais à tort, *Caipisahya*. La vraie forme est *Fravartais* ou *Fravartâis;* le dernier mot comble entièrement la lacune. Le génitif en *âis* correspond entièrement au même cas, en sanscrit ेस्, *ês*.

La traduction scythique donne la première lettre du nom de la ville médique; ce doit être ou un *k* ou un *g*. Ce qu'il y a de surprenant, c'est le signe 〈☰ǀ, *d*, employé sans l'*u* subséquent. Cette lettre est mise à cause de l'influence de l'*u* précédent, ou bien elle indique réellement la syllabe *du*.

Le nom du mois est, dans la traduction scythique, *Açkhâna;* il serait difficile, d'après les données que nous avons aujourd'hui, de restituer l'orthographe achéménienne.

§ 13. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : paçâva hauva Fravartis hadâ kamanaibis açbâraibis amutha Ragâ nâmâ dahyâus Mâdaiy avadâ asiyava paçâva adam kâram frâisayam avampatiy Fravartis agarbâyatâ utâ anayatâ abiy mâm adamsaiy utâ nâham utâ gausâ utâ izuvâm frâźanam atasaiy . . . . . m avaźam duvarayâmaiy baçta adâriy haruvasim kâra avaina paçâva adam Hagmatâna avadâsim uzatayâpatiy akunavam utâ martiyâ tyaisaiy fratamâ anusiyâ ahañtâ avaiy Hagmatânaiy añtar didâm frâha* . . . .

Le roi Darius déclare : Ensuite ce Phraortès alla avec des cavaliers fidèles à Ragâ, contrée en Médie de ce nom. Puis j'envoyai une armée contre lui. Phraortès fut pris et amené vers moi. Je lui coupai le nez, les oreilles, la langue, et conduisis son . . . . . Il fut tenu enchaîné à ma cour; tout le peuple le voyait. Ensuite je le fis crucifier à Ecbatane, lui et les hommes qui avaient été ses complices; je les . . . . . à Ecbatane, dans le fort.

Enfin Darius parvient à prendre vif le grand insurgé Phraortès, et se venge de lui, d'une manière digne d'un monarque de Perse.

Par un accident malheureux, nous ne connaissons pas le mot qui suivait *utâsaiy*, parce que, dans le passage suivant, ce même mot est tronqué. Par un même caprice du temps, il ne nous est resté deux fois du nom d'Ecbatane que les premières lettres; la dernière ne nous est pas fournie par les

inscriptions, mais tout porte à croire que la restitution de M. Rawlinson est la seule vraie. Le persan moderne همدان, comme le grec Ἐκϐάτανα et Ἀγϐάτανα, ne nous laisse pas le choix. La forme Ἀγϐάτανα est employée par Hérodote, et elle rend plus fidèlement la dénomination médique. Le changement de *m* en *b* n'a rien qui étonne. L'hébreu a rendu ce nom אחמתא, en changeant le *g* en la dure gutturale sémitique.

La contrée de Ragâ est exactement le grec Ῥάγαι et le zend *Raghâ*. Nous lisons ce même nom au commencement de la troisième table. La ville de Ragâ devenait plus tard la résidence des rois Arsacides; elle prit de leur nom celui d'*Arsacia*, probablement *Arsakis;* elle s'intitulait aussi *Europus*.

L'adverbe *amutha*, « par là, » est intéressant parce qu'il démontre l'existence en ancien persan de la racine pronominale *amu*, si commune en sanscrit; on ne sait pourtant si elle a existé en d'autres formes que celle qui est maintenant devant nous. Elle a toutefois entièrement disparu en persan moderne.

Au lieu de la reconstruction de M. Rawlinson, que je ne sais expliquer, pas plus que le savant Anglais lui-même, je propose *avam patiy*, « contre lui. »

Nâha, « le nez, » est exactement le même mot que le sanscrit नास, le latin *nasus*, l'allemand *Nase*. Le zend donne *nâog̃ha*, l'idiome moderne بينى, terme entièrement différent de celui dont nous ve-

nons de parler. Ce dernier mot vient probablement de la racine *vain*, « voir, » dont nous parlerons tout à l'heure. Le persan بینی semble être dérivé d'un ancien *vainika*.

Le terme ancien pour « oreille, » *gausa*, retrouve pourtant son correspondant en گوش, de la langue contemporaine, et en *gaôsa* du zend. Le mot suivant, dont il ne reste qu'une lettre, indique probablement « langue, » comme M. Benfey a bien supposé; seulement je me permettrai de dire au savant professeur de Göttingue, que le zend *hizvam* s'est transformé en *izuvâm* perse, ou peut-être en *uzuvâm*. Je crois cette dernière forme la meilleure, d'abord parce qu'elle reproduit plus exactement le redoublement de *zuvai*, sanscrit ह्वे *hvê*, « crier », et ensuite parce qu'elle se trouve confirmée par le pehlevi [pehlevi], הוזואן. Ce dernier terme est connu par le mot qui, en pehlevi, signifie « cette langue, » *huzvaresh;* c'est [pehlevi], הוזוארש, et correspondrait à un *uzuvârsa* achéménien.

Le mot *frâźanam* est composé de *fra* et de *aźanam*. On remarque l'analogie qui existe entre l'usage de ce mot et celui du latin *præcidere*.

Le mot *avaźam* est le sanscrit *avaham*, le zend *avaźam;* la racine s'est conservée en latin *veh*, en allemand *wag* et *wiegen*. Les langues germaniques montrent en ce cas plus fidèlement la racine originaire, que ne le fait le sanscrit dans son époque la plus reculée. J'ai déjà dit qu'il est impossible de savoir ce qu'a amené Darius; peut-être le fils du captif : *puthram?*

Il est connu, par Xénophon et d'autres anciens, que « la porte » avait déjà, du temps de Cyrus le Jeune, le sens de « cour royale, » comme encore aujourd'hui در همایون signifie « la porte ottomane. » Ce passage vient confirmer l'exactitude des traditions des Hellènes et justifier l'expression *ἐν θύραις τοῦ βασιλέως*. Le sanscrit द्वार्, द्वार *dvâr, dvâra*, se retrouve presque dans toutes les langues de la grande souche indo-européenne. Le grec *θύρα*, en conservant l'aspirée, a pourtant mieux conservé le cachet de langue mère que le sanscrit. Le goth *daur*, l'allemand *thür*, le russe *dverj*, le scythe *durrys*, sont les frères très-reconnaissables du persan *duvara*. L'idiome moderne a formé son در d'une forme contractée *dura*. Le mot *duvarayâ* est le locatif pour *duvaraiyâ*.

Nous avons lu dans la première table *fraharavam;* ici se présente la forme régulière *haruva*, le prototype du هر moderne.

Le mot moderne دیدن a, au présent, بینم ; c'est la forme dérivée de l'ancien *vain*, qui se lit assez souvent dans les inscriptions. Le présent بینم se disait *vainâmiy*. Dans l'infinitif دیدن, se retrouve la racine iranienne *dai*, qui se voit aussi dans le mot zend *dôithra*, « œil, » en persan *daithra;* l'infinitif se disait *daitanaiy*.

Le pronom *avaiy* est intéressant pour nous, parce que nous voyons la langue persane déjà en décadence et en désavantage, eu égard au sanscrit; l'accusatif est remplacé par la forme du nominatif.

Quant au mot *uzzatayâm̃patiy*, nous l'expliquerons plus tard.

Le dernier terme est tronqué : le *frahâ*. . . a été complété par M. Benfey, *frâhârayam*, « je fis aller, j'emprisonnai, » peut-être?

§ 14. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. I martiya Cithratakhma nâma Açagartiya hauvamaiy hamithriya abava kârahyâ avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Açagartaiy Uvakhsatarahyâ taumâyâ paçâva adam kâram Pârçam utâ Mâdam frâisayam Khmaçpâda nâma Mâda manâ bañdaka avamsâm mathistam akunavam avathâsâm athaham paraitâ kâram tyam hamithriyam hya manâ naiy gaubataiy avam źatâ paçâva Khmaçpâda hadâ kârâ asiyava hamaranam akunaus hadâ Cithratakhmâ Auramazdâ maiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ kâram tyam hamithriyam aźa utâ Cithratakhmam ugarbâya utâ anaya abiy mâm paçâvasaiy adam utâ nâham utâ gausâ frâźauam utâsaiy . . . . . avaźam duvarayâmaiy baçta adâriy haruvasim kâra avaina paçâvasim Arbirâyâ uzzat ayâpatiy akunavam.*

Le roi Darius déclare : Un homme nommé Cithratakhma, un Sagartien, était rebelle contre moi. Il parla ainsi au peuple : « Je suis roi en Sagartie, étant de la race de Cyaxarès. » Ensuite je déléguai une armée perse et médique. Un Mède nommé Khmaçpâda, mon serviteur, je le fis chef de cette armée. Je leur parlai ainsi : « Marchez et battez cette armée rebelle qui ne m'obéit point. » Khmaçpâda alla avec son armée; il livra une bataille avec Cithratakhma. Ormazd m'accorda son secours ; par la grâce d'Ormazd mon armée anéantit l'armée insurrectionnelle et prit Cithratakhma, et il fut amené devant moi. Ensuite je lui coupai le nez et les oreilles et conduisis son . . . . . Il fut tenu enchaîné à ma cour, tout le peuple le voyait. Plus tard je le fis crucifier à Arbèles.

La révolte en Sagartie, où les souvenirs de la dynastie médique furent encore vivants, fut comprimée par une armée perse, et le vainqueur cruel se vengea de la même manière atroce dont il avait procédé envers le malheureux insurgé Phraortès.

Encore deux autres noms propres mèdes qui accusent leur origine iranienne. Je lis *Khmaçpâda*, au lieu de *Khamaçpâda*, pour motiver l'aspiration gutturale. Le mot *cithratakhma* est facile à expliquer; il signifie probablement « fort de corps ». Le mot perse *cithra* est le zend *cithra* et se retrouve dans l'expression moderne چهر, « forme, figure ». Le terme چهره est probablement dérivé d'un ancien *cithraka*. Le mot sanscrit चित्र, *citra*, veut dire tout autre chose, et nous montre de nouveau qu'il ne faut jamais accepter une signification du sanscrit sans voir si elle est vérifiée par l'idiome moderne. Le mot *cithra*, du reste, signifiait en zend aussi « semence, germe. » Je crois que le nom de Μεγασίδρης (Hér. VII, 72) n'est autre chose que l'achéménien *bagacithra*, « semence ou figure de Dieu. »

L'acception du mot *takhma*, « fort », est de même confirmée par le zend; le persan moderne a affaibli la gutturale forte en une aspiration moins rude, en تهم, ce qui se trouve surtout dans l'appellatif du héros Rostem en Firdousi, تهمتن, anciennement, *takhmatanu*. Nous trouvons ensuite le nom de femme تهمیمه, qui correspond à un ancien *takhmimâ*.

Le nom persan Τριταντaίχμης (Hér. VII, 121)

correspondrait peut-être à ce nom persan, qui, alors, devrait être lu *Cithrañtakhma.*

Le passif *adâriy* se rattache exactement au sanscrit अधारि, *adhâri.*

Nous trouvons, à la fin, le nom perse d'Arbèles, *Arbairâ.* Avons-nous dans le *bairâ* le mot hébreu בירה, « ville, » si connu du livre d'Esther ?

§ 15. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya ima tya manâ kartam Mâdaiy.*

Le roi Darius déclare : Voilà ce qui a été fait par moi en Médie.

Le mot *Mâdaiy* est restitué ; si sa restauration est exacte, comme tout porte à le croire, nous pourrions être autorisé à regarder la Sagartie comme une partie de la Médie.

§ 16. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya Parthava utâ Varkâna .... Vistâçpa hya manâ pitâ hauva ..... Viçpavushtisâ nâma.*

Le passage tronqué est conservé dans la version scythique que communique M. Rawlinson. D'après elle nous sommes tenté de restaurer le texte perse dans ces termes :

Thâtiy Dârayavus khsâyathiya Parthava utâ Varkâniya hamithriyâ abava hacâma abiy Fravartim asiyava. Vistâçpa hya manâ pitâ hauva hamithriyâ hagmatâ paraitâ patis avam hamaranam cartanaiy paçâva Vistâçpa hadâ asiyava ayaçtâ avam kâram hya hamanama âha Viçpavustisa nâma vardanam Partha-

vaiy avadâ hamaranam akunaus hadâ hamithriyaibis Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya Vistâçpahyâ kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Viyakhnahya mâhyâ XXII raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.

Le roi Dârius déclare : La Parthie et l'Hyrcanie étaient rebelles contre moi; elles se déclarèrent pour Phraortès. Hystaspe, qui est mon père, les rebelles se mirent en marche pour l'attaquer. Ensuite Hystaspe marcha, avec l'armée qui m'était fidèle contre eux, tout de suite, pour livrer une bataille. Il y a, en Parthie, une ville nommée Vispavustisa; c'est là qu'il livra la bataille avec les insurgés. Ormazd me porta secours; par la volonté d'Ormazd l'armée d'Hystaspe tua beaucoup de monde de l'armée insurrectionnelle. C'était le 22 du mois de Viyakhna qu'ils livrèrent la bataille.

La première défaite des Parthes révoltés tombe à peu près en avril 515; mais Hystaspe n'en devint pas maître. Le passage nous donne le nom de l'Hyrcanie, connu déjà du zend, *Varkâna* et *Varkâniya* (de *varka*, « loup, » persan گرك). Le nom est conservé dans la géographie de nos jours sous le Gourdjan, Gourdjistân, dans lequel quelques savants ont voulu voir le persan *karkâ*, mais dont l'explication ne peut être douteuse, puisque cette contrée est la même que les anciens désignaient sous le nom d'Hyrcanie. J'ai choisi la dernière forme à cause de la correspondance scythique *Vehk'aniya* selon M. Rawlinson. Le commencement du nom *Viçpavustisa* a été tout de même restauré sur la foi de la même autorité.

Le chiffre est à lire *vicati dvaibis.*

(La suite à un prochain numéro.)

LÉGISLATION MUSULMANE
SUNNITE,
RITE HANÈFI.

CODE CIVIL.

(SUITE.)

DEUXIÈME SUBDIVISION.

DE LA PAIX ET DE L'*AMAN*.

Quoique, sous divers rapports, la paix et l'*aman* diffèrent entre eux;

Que, par exemple, la paix ne puisse être conclue que, soit directement par les princes respectifs des puissances contractantes, soit intermédiairement par leurs délégués spéciaux; = Que l'*aman* proprement dit, au contraire, ne soit guère que le fait spontané d'un simple particulier, au plus d'un corps de troupes, et très-rarement du prince;

Que, dans ses effets sur les personnes, la paix embrasse les nations entières; = et que l'*aman* s'étende au plus à un corps de troupes, une ville, une province;

Que le prince, juge de l'avantage d'admettre sous sa domination des *raïa* nouveaux, puisse seul leur accorder une paix perpétuelle; = que jamais, au contraire, l'*aman*, considéré séparément de la paix, ne puisse, pour le temps et pour les lieux, se prêter indéfiniment au gré des caprices d'un individu incapable d'en connaître la convenance et d'en prévoir les effets;

Comme la paix ne peut aboutir qu'à une garantie de sûreté, en d'autres termes, à l'*aman*; nous avons cru devoir réunir dans une même subdivision, en leur donnant toutefois à chacun un titre séparé, deux sortes d'engagements qui, en résultat dernier, se confondent ensemble.

TITRE PREMIER.

DE LA PAIX.

SOMMAIRE.

Limites du pouvoir qu'à le prince de faire la paix.
Limites du pouvoir qu'a le prince d'imposer aux infidèles une contribution, prix de la paix accordée.
Rupture de la paix avant le terme fixé par les traités.

§ 1er. *Limites du pouvoir qu'a l'imam de faire la paix.*

267. Puisque la guerre doit être l'état normal et permanent des musulmans contre les infidèles, 245, l'état de paix ne peut être légalement pour eux qu'un état anormal et une exception bornée au cas de nécessité.

En effet, un seul verset du Cour'an est cité, qui laisse à Mahomet la faculté de condescendre au désir que les *harbi* témoigneraient à cet égard. = Et les interprètes du Cour'an en restreignent même l'application aux circonstances qui en feraient un besoin. = T. *d d.*

T. *dd.* 1° « Dieu a dit, ch. VIII, v. 63 : *S'ils* (les infidèles) « *penchent vers la paix, penches-y aussi.*

« Quoique ce verset puisse s'appliquer à toutes les cir- « constances heureuses ou malheureuses, on doit com- « prendre que la faculté qu'il accorde de faire la paix, est

« restreinte au cas de nécessité. = En pareille situation, « faire la paix est se préparer à la guerre. = *Sièri qèbir.* « p. 164, 2e partie.

2° « Il est permis à l'*imam* de faire la paix avec les « *harbi*, s'il y trouve un avantage pour les musulmans.

« Quand ils n'ont pas de forces suffisantes pour leur « résister, il n'y a pas de mal à ce qu'ils renoncent (par « la paix) aux combats *pour un temps déterminé;* c'est en « quelque sorte faire encore la guerre.

« Mais s'ils sont forts, l'*imam* ne doit pas faire la paix, « parce que ce serait alors une renonciation réelle, et pas « seulement apparente, au *djïhad*, devoir sacré pour les « musulmans; ce serait tout au moins le différer sans mo- « tif. » = *Medjmæ'*, p. 107 et 108, 1re partie.

268. Quoi qu'il en soit, nous reportant au principe énoncé, articles 243 et 244, nous dirons que l'*imam*, ayant un pouvoir discrétionnaire dans ces sortes de questions, pouvoir subordonné toutefois à la condition expresse qu'il ne s'écartera en rien de la loi divine, à lui seul appartient d'apprécier la nature des événements qui doivent le déterminer à faire la paix; et les musulmans doivent se soumettre à sa décision. = *Voir* T. *ci.*

Il peut donc, quand il le juge utile à la cause de l'islamisme ou à celle de la communauté musulmane, qui sont inséparables, déroger au principe d'état de guerre permanent, 245.

269. A plus forte raison devra-t-il, s'il n'a pas d'autre moyen d'assurer le salut public, accepter la clause de paix *perpétuelle* qui lui sera imposée, quoique le Cour'an, chap. IX, v. 4, ne fasse mention que de paix à terme.

Les traités conclus entre la Sublime Porte ottomane et diverses puissances européennes, permettent de tirer cette conclusion. = T. *d e.*

T. *d e.* 1° *Traité de Kaïnardji entre la Sublime Porte et la Russie, 1774.*

Art. 1er. « Dès à présent et *pour toujours*, cesseront « toutes les hostilités et l'inimitié qui ont eu lieu jusqu'ici ; « et toutes les actions et entreprises ennemies faites de « part et d'autre par les armes et d'autres manières, se- « ront ensevelies dans un *éternel* oubli, sans qu'il en soit « tiré vengeance par quelque moyen que ce puisse être ; « mais, au contraire, il y aura une paix *perpétuelle*, cons- « tante et inviolable, tant par terre que par mer. . . . . »

2° *Convention explicatoire du 10 mars 1779.*

Art. 1er. « On confirme par cette nouvelle convention le « traité de paix *éternelle* de Kaïnardji . . . . .

« En conséquence de quoi, la paix, l'amitié, l'harmonie « et le bon voisinage entre les deux empires doivent sub- « sister *éternellement* sans aucune altération ni infraction.

3° *Traité de Bucharest, 1812.*

Art. 1er. « La paix et l'amitié régneront *à jamais* entre « S. M. l'empereur de toutes les Russies et Sa Hautesse « l'empereur et sultan de la Porte ottomane, et leurs suc- « cesseurs.

4° *Traité de Paris, 1802.*

Art. 1er. « Il y aura à l'avenir, entre la République « française et la Sublime Porte ottomane paix et amitié. « Les hostilités cesseront désormais et *pour toujours* entre « les deux États . . . . »

270. Mais quand même les traités porteraient la clause de perpétuité, la paix avec les *harbi* ne peut être qu'une trêve, dont la durée est soumise aux convenances qu'y trouvera l'*imam*. = T. *d f.*

La permanence de l'état de guerre exclut d'ailleurs évidemment la perpétuité de paix.

T. *df.* « Si les infidèles demandent que les deux parties « contractantes concluent une paix perpétuelle, les musul- « mans ne peuvent consentir à une pareille clause. La « seule raison suffirait pour le démontrer; en effet le *djihad* « est pour les musulmans un devoir religieux, comme le « sont la prière et le jeûne (du ramadan). Il nous est aussi « impossible d'accepter la clause de perpétuité, que de « consentir à la paix, à la condition que nous renoncerons « à la prière et au jeûne. Y consentir ne pourrait trouver « d'excuse que dans la nécessité; mais alors ce serait pour « la rompre et recommencer les hostilités à l'instant où « nous aurions recouvré nos forces. » = *Sièri qèbir,* p. 83, 1re partie.

271. La seule paix véritablement perpétuelle et nécessairement stable, parce qu'il n'y a plus lieu au *djihad*, est la paix conclue avec les infidèles, soit avant les hostilités, sur leur demande, ou sur l'invitation qui leur en est faite par nous, soit après leur défaite, si l'*imam* leur avait fait grâce de la vie, et les avait laissés libres dans leur pays, devenu désormais *daru-l-islam;* mais, dans tous les cas, en les soumettant à payer le *djizïè* et à devenir à la fois sujets du prince musulman, ainsi qu'à la condition expresse qu'ils accompliraient fidèlement les clauses du traité, et surtout celle du payement du double *qaradj* des têtes, *djizïè*, et *qaradj* des terres; *q'aradju-l-èradi.*

272. L'exemple du khalife Omar prouve même que l'*imam*, au lieu d'exiger rigoureusement et le

djizïè et la soumission à la puissance musulmane en qualité de *raïa*, peut recevoir et regarder, par fiction légale, comme *qaradj* des têtes, telle somme une fois payée, qui lui serait offerte pour prix de la paix; mais alors on ne pourrait regarder la paix comme nécessairement perpétuelle.

Cette concession rentre au reste dans le pouvoir discrétionnaire, dont nous avons vu que l'*imam* est investi. = T. *d g*.

T. *d g*. « *Omar*, voyant une tribu arabe (chrétienne, les « *Bènou tag'lib*) lui proposer, pour obtenir la paix, une « somme déterminée, tandis qu'elle se refusait à payer le « *djizïè*, accéda à leur demande. *Ce n'est, en définitive, que* « *le qaradj*, leur dit-il; *quant à vous, donnez-lui le nom que* « *vous voudrez*. Le khalife parvint ainsi à terminer le différend, et à remplir en même temps le vœu de la loi.

« En conséquence, il a été admis parmi nous que, par « le même principe qui permet de pardonner aux infidèles, « pourvu qu'ils payent le *djizïè*; il est permis de leur ac- « corder la paix en prenant d'eux une contribution (sans « exiger qu'ils se fassent *raïa*.)=Raguse en était un exemple. Les provinces de Valachie et de Moldavie, sont, dit-on, aujourd'hui dans les mêmes rapports avec la Sublime Porte, comme elles l'étaient anciennement.) » = *Sièri qèbir*.

273. Le principe énoncé, art. 268, autorise le souverain à faire la paix avec les *raïa* révoltés, lorsque, s'étant rendus maîtres du pays qu'ils habitent, et s'étant créé un gouvernement séparé, ils sont, par ce seul fait, devenus *harbi*, et leur pays devenu *daru-l-harb*, en cessant d'être *daru-l-islam;* voir article 234, 2°.

La paix les rétablit dans leur état antérieur de *raïa*. = T. *d h*, et *d j*.

T. *d h*. « Les *èhli zimmèt*, infidèles sujets des musul-« mans, 238, 2°, qui manquent aux engagements pris par « leur nation envers la puissance musulmane, sont *harbi*, « comme le sont les infidèles étrangers à cette puissance. « Il est donc permis de faire la paix avec eux, et de la leur « faire acheter. » = *Sièri qèbir*, p. 170, 2e partie.

274. L'imam peut faire la paix avec tout peuple arabe qu'il combat, que ce peuple soit *qitabi* ou idolâtre.

275. Les conséquences de cette paix sont, pour eux, les mêmes que celles des paix accordées aux autres infidèles, mais différentes de la paix accordée aux apostats, quoique les Arabes idolâtres au moins, et suivant quelques doctrines, les Arabes *qitabi* eux-mêmes, s'ils sont pris par les musulmans avant la conclusion de la paix, soient, comme les apostats, mis à mort, s'ils se refusent à l'islamisme.

Mais nul arrêt précis de mort n'a été prononcé contre ces Arabes par le Cour'an, le *sunnèt* ou l'*idjma'*. La rigueur dont il est usé contre eux, paraît avoir son principe dans la déclaration du prophète, qui défend, dans l'Arabie, tout autre culte que celui de l'islamisme. S'ils ne sont pas en guerre avec les musulmans, ils peuvent se présenter chez eux en qualité de *mustè'mèn*; les apostats ne le peuvent pas, parce que leur mort est *hadd*, est le droit de Dieu; celle des Arabes ne l'est pas.

276. Si les apostats se sont rendus maîtres du

pays qu'ils habitent, et que, comme les infidèles sujets de la puissance musulmane, mais révoltés contre elle, ils se soient constitué un gouvernement séparé, qu'ils soient, en un mot, *èhli mènè'a*, l'*imam* peut, il est vrai, faire aussi avec eux la paix.

277. Mais cette paix n'a pour eux d'autre effet qu'un *aman* borné à les sauvegarder dans leur pays, tant qu'elle durera, et si, tombés entre les mains des musulmans dans le *daru-l-islam*, ils persistaient à se refuser de rentrer dans l'islamisme, ils seraient, malgré leur *aman*, irrévocablement mis à mort, sans qu'il fût permis aux hommes de méconnaître le *hadd*, le droit de Dieu, qui pèse sur leurs têtes.

L'*aman*, résultat de la paix accordée aux Arabes idolâtres, est un *aman* effectif. = Telle est la différence qui les sépare des apostats. = Le prophète a dit : *mèn bèdèlè dinèhou, f'aktuloûhou.* « *Celui* (le musulman) *qui a changé de religion, tuez-le.* » Les Arabes idolâtres n'ayant pas été musulmans, ne peuvent être compris dans cette proscription.

278. Les femmes qui ont renié l'islamisme ne peuvent, dans la doctrine d'*Èbou Hanifè*, être mises à mort; mais tant qu'elles se refusent à rentrer dans leur première religion, on emploie la contrainte pour les y forcer.

On emploie les mêmes moyens contre les enfants.

Les circonstances déterminent si les femmes et les enfants doivent ou non être réduits en esclavage, ce qui toutefois n'apporte aucun changement aux

tourments qu'on leur fait souffrir, et qui ne finiront qu'avec leur résistance ou leur vie.

V. Les *trois imam Chafi'i, Maliq* et *Hanbèl*, ainsi que plusieurs autres, condamnent à la mort la femme et même les enfants, parce que la généralité de l'arrêt n'admet aucune exception. = T. *d i;* voir en outre T. *dj.*

T. *d i.* « L'*imam* peut faire la paix avec les apostats, « quand ils se sont rendus maîtres du territoire qu'ils oc« cupent, territoire devenu ainsi *harbi.*

« S'ils n'en sont pas devenus les maîtres, il ne peut y « avoir avec eux aucune transaction, ainsi que l'enseignent « la plupart des ouvrages de jurisprudence. » = *Mèdjmæ'*, p. 308.

279. Enfin, « il est permis de faire la paix avec « les *Èhli bagï*, parce que l'on peut espérer que ces re« belles, après avoir réfléchi, se repentiront et se sou« mettront. » = *Sièri qèbir*, p. 165, 2e partie. = Voir en outre les versets 9 et 10, chap. XLIX du Cour'an.

Cette paix suppose, ainsi qu'on le verra, qu'ils se sont rendus maîtres du pays.

§. 2. *Limites de la faculté qu'a l'*imam *d'imposer aux infidèles une contribution pour prix de la paix accordée.*

280. L'*imam* peut, si les musulmans en ont besoin, exiger de ceux des infidèles qu'il est permis d'admettre au payement du *djizïè*, le prix de la paix qu'il leur accorde; ce prix est censé être le *qaradj*, et est versé, comme le *qaradj*, dans la caisse du *fèï'*, note 33. = T. *d j*, 1°.

281. Il ne peut le recevoir des autres, savoir des apostats, des Arabes idolâtres, et des *èhli bagï*.

Des apostats et des Arabes idolâtres, parce que les uns et les autres doivent être musulmans, ou être mis à mort. = T. *d j*, 2° et 8°.

Des *èhli bagï*, parce que, étant musulmans, il n'y a pas lieu à ce qu'ils soient soumis au *qaradj*, et que d'ailleurs leurs biens ne peuvent devenir, par la force, la propriété des autres musulmans. = Voir 283 et T. *d k*.

282. Si toutefois, par erreur ou à dessein, l'*imam* avait reçu des apostats le prix de la paix, ce qui aurait été reçu d'eux ne devrait pas être rendu, parce que, considérés comme *harbi*, abstraction faite de leur qualité d'apostats, leurs personnes et leurs biens sont *mubah*, et seraient également acquis à un autre titre qu'à celui de prix de la paix. T. *d j*, 6° [37].

T. *d j*. 1° « Si les *èhli zimmèt, raïa*, après avoir manqué « aux engagements (pris par leur nation envers les musul-

[37] La longue série de texte dont se compose le T. *d j*, suppose, pour qu'il soit compris facilement, des données que le lecteur pourrait le plus souvent n'avoir pas à sa disposition. J'ai cru, pour en faciliter l'intelligence, devoir intercaler, sans guillemets, pour que ma note soit distincte du texte, dans le cours de cette citation, autant qu'il était en moi de le faire, celles des données dont l'absence m'a paru faire lacune; j'avoue que toutes les difficultés ne sont pas encore levées. Pourra-t-on, sans hésiter, se rendre compte, par exemple, pourquoi les esclaves des apostats doivent nécessairement être mis à mort, si tous ces esclaves ne sont pas nécessairement des apostats, quoique l'on conçoive que les musulmans ne puissent pas les accepter comme prix de la paix? On s'en rendra d'autant moins compte, que le contraire a lieu pour les esclaves des Arabes idolâtres.

« mans), demandent la paix à la condition de payer telle « somme, les musulmans ont la faculté de l'accorder, « parce que ces infidèles sont devenus, par leur révolte, « *harbi,* comme les autres infidèles (étrangers à la puis- « sance musulmane), voir art. 273.

2° « Il en est autrement des apostats; il n'est pas permis « aux musulmans de rien recevoir d'eux, comme prix de « la paix.

« La raison de cette différence est que le droit de Dieu, « *hadd,* rend obligatoire leur mise à mort; il n'est donc « pas plus possible de la différer, qu'il n'est possible de « l'omettre.

« Il n'est, au contraire, pas permis de mettre à mort les « *raïa* révoltés; on sait en effet que, si ces derniers se sou- « mettent de nouveau au payement du *djizïè,* on doit y « consentir et l'accepter. — On ne pourrait suivre la même « règle pour les apostats.

3° « Si des apostats demandent la paix, à la charge pour « eux de livrer annuellement aux musulmans cent de leurs « hommes (libres, sans toutefois désigner quels ils seront), « l'*imam* peut, à cette condition, leur accorder la paix, « parce que, de ce que l'on accepterait ces hommes, en « accordant la paix (au reste des apostats), il ne s'ensui- « vrait pas que ce serait accepter une somme quelconque « (ou l'équivalent) pour prix de la paix. Si nous les ac- « ceptons en effet, ce n'est pas pour les réduire en escla- « vage, ce qui ne serait pas permis (puisque leur service « serait l'équivalent de l'argent); on n'a pas d'autre but « que de leur présenter l'islamisme. S'ils consentent à y « rentrer, ils sont laissés sains et saufs; s'ils s'y refusent, ils « sont mis à mort. La paix devient ainsi un moyen de sa- « tisfaire (autant que possible) aux prescriptions de la loi, « sans que leur captivité profite aux musulmans.

4° « L'*imam* peut de même accepter l'offre que leur « feraient les apostats de livrer, chaque année, aux musul- « mans, cent de leurs femmes et de leurs enfants (libres

« et sans désignation personnelle) ; ces femmes ne sont pas « mises à mort, comme le seraient les hommes ; mais on « emploïe la force pour obtenir d'elles une nouvelle pro-« fession d'islamisme ; et par là cette paix est de nouveau « un moyen d'accomplir sur elles le vœu de la loi. — Il est « évident ici encore qu'il ne résulte, pour les musulmans, « aucune espèce de profit (pécuniaire ou équivalent).

5° « Dans les deux questions précédentes, comme les « apostats devant être livrés chaque année n'avaient pas « été désignés (personnellement, lors de la conclusion du « traité), tous les apostats, en masse et sans distinction de « ceux qui devaient ou ne devaient pas être livrés, ont « (nécessairement) été compris dans l'*aman* (suite obligée « de la paix) ; il n'a donc pu être permis (sans manquer « au traité) de réduire à l'état d'esclaves ceux qui devaient « être livrés. Dans cet état de choses, tout ce qu'il était « possible de faire, c'était d'user de contrainte pour les « ramener à leur première religion. »

= Contrainte employée contre les hommes et les femmes également, mais avec cette distinction qu'elle finit, pour les hommes, par la mort, si leur persistance dans le refus rend ce moyen insuffisant ; et que, pour les femmes, elle continue indéfiniment.

« S'ils reconnaissent leur erreur, ils redeviennent libres, « comme ils l'étaient auparavant.

6° « Si ces apostats, pour obtenir la paix, s'offrent de « livrer, par an, cent personnes, femmes et enfants, ex-« pressément désignés, il ne serait pas, en principe, permis « à l'*imam* d'acquiescer à une pareille demande. »

= En effet, nous avons dit que les musulmans ne peuvent pas prendre des apostats le prix de la paix qu'ils leur accordent ; or la remise de ces femmes et enfants entre leurs mains pour les réduire en esclavage équivaudrait à recevoir des apostats le prix de la paix ; on peut donc en conclure que la demande de livrer ces femmes et enfants désignés est inadmissible.

Mais il en sera autrement si l'on réfléchit qu'ils sont *harbi*, T. *d i*, qu'aucun *aman* ne les sauvegarde, puisqu'ils ne sont pas compris dans le traité; que, par conséquent, ils sont *mubah*, et sujets à toutes les conséquences de leur état: or l'une d'elles est l'esclavage.

« Et comme on a vu que l'argent reçu des apostats ne « devrait pas leur être rendu; qu'il devrait, au contraire, « être versé dans la caisse du *fèï'*, ces femmes et enfants « sont devenus la propriété des musulmans; et réduits en « esclavage, ils doivent être contraints à faire retour à « l'islamisme.

7° « Si, au lieu de femmes (désignées dans le traité), « la même demande avait été faite pour des hommes éga- « lement désignés, elle aurait pu être acceptée, parce que « l'esclavage des hommes apostats n'étant légalement pos- « sible d'aucune façon (puisqu'ils doivent irrévocablement « être mis à mort, s'ils rejettent l'islamisme), qu'ils soient « désignés ou non, aucune clause du traité qui les regarde « ne peut être censée *qaradj*. »

═ La question rentre donc ici dans le 3°; en acceptant des hommes, ce serait pour les mettre à mort, s'ils ne font pas nouvelle profession d'islamisme.

8° « Si une nation arabe idolâtre, étant combattue par « l'*imam*, demande la paix, elle est, sous ce rapport, assi- « milée (généralement) aux apostats musulmans, dans « toutes les lois qui les régissent ; ainsi, comme les apos- « tats, ces Arabes ne peuvent être soumis à l'esclavage; et « il est connu de tous qu'il n'y a (aussi) pour eux que l'is- « lamisme ou la mort.

« Il y a pourtant entre ces deux classes une différence « (capitale) : Si les Arabes idolâtres demandent l'*aman*, « en s'engageant à livrer cent de *leurs* hommes, la ques- « tion, ainsi posée, ne peut être acceptée par l'*imam*; pour « faire avec eux la paix, il serait nécessaire que l'*imam* pût « prendre cent hommes parmi les esclaves, et non parmi « les hommes libres; ces esclaves seraient censés être le

« *qaradj* (et appartiendraient à ce titre à la chambre du « *fèï'*).

« La même chose ne pourrait avoir lieu pour la propo-« sition que feraient les Arabes de livrer cent de leurs « hommes libres, parce que la contribution en hommes, « conséquence de l'admission de cette proposition, devant « peser sur ces hommes libres, il est évident qu'elle ne « pourrait être admise.

« Quant aux apostats, il eût été inutile qu'ils eussent « désigné des esclaves pour être livrés. Cette désignation « eût eu le même inconvénient que pour les hommes libres; « en voici l'explication : si ces esclaves apostats se refusent à « l'islamisme, ils sont mis à mort, comme le seraient les « apostats libres; il ne servirait donc à rien de les avoir « désignés. = Mais les esclaves des Arabes idolâtres ne « doivent pas être mis à mort; et cela est si vrai que, si « les musulmans s'emparent d'eux, ils ne les font pas « mourir. Il y a donc, pour les musulmans, un avantage « à ce qu'ils aient été désignés ainsi (car, sans cette dé-signation, ils auraient été compris dans le traité, et par conséquent dans l'*aman*, suite obligée de la paix). Ici le « résultat de la désignation est donc que l'esclave peut être « livré, et que (livré) il devient pour toujours la propriété « des musulmans. Les Arabes libres, au contraire, n'au-« raient pu le devenir.

9° « Le *hadd*, le droit de Dieu, veut la mort de celui « qui, après avoir professé l'islamisme, l'a renié. Ne voyez-« vous pas que, si un apostat chargé d'une mission, ou « pour tout autre motif, entrait dans le *daru-l-islam*, en vertu « d'un *aman*, il ne lui serait plus permis de retourner dans « le *daru-l-harb*; on lui présenterait l'islamisme; et, s'il ne « l'acceptait pas, il serait mis à mort. = Et que, au con-« traire, ceux des Arabes idolâtres qui n'ont jamais pro-« fessé l'islamisme, obtiennent de retourner dans le *daru-« l-harb*, s'ils sont venus dans le *daru-l-islam* en vertu d'un « *aman*, chargés d'une mission ou autrement. = Le Pro-« phète lui-même accordait sûreté aux Arabes idolâtres

« qui se présentaient à lui et réclamaient sa protection « en qualité de *mustè'mèn;* et il respectait l'*aman* qui les « sauvegardait. Il est donc clair et prouvé pour nous qu'il « n'y a pas *hadd,* droit de Dieu, qui exige leur mort « (comme il l'exige contre les apostats). = Ce qui con- « firme notre assertion, c'est que l'on emploie la contrainte « contre les femmes et les enfants apostats, pour les forcer « à retourner à l'islamisme, quand ils sont nos esclaves; « ce que l'on ne fait pas contre les femmes et les enfants « (arabes) idolâtres réduits à l'esclavage; ils appartiennent « au *fèï'* de la communauté musulmane, sans qu'il y ait eu « emploi de la contrainte.

« Si, dans ces questions, les musulmans avaient agréé « que les Arabes idolâtres libres leur fussent livrés (sans « avoir, avant la paix, été personnellement désignés), non- « seulement ils n'auraient pu les rendre esclaves, mais, « comme l'*aman* les aurait sauvegardés, nous n'aurions pu « les faire mourir, et il ne serait résulté pour les musul- « mans aucune utilité de les avoir acceptés.

10° « C'est tout différent pour les (hommes) apostats; « l'*aman,* résultat de la paix, n'empêche pas qu'ils ne soient « mis à mort, s'ils rejettent l'islamisme qui leur aura été « présenté. = *Sièri qèbir,* p. 170, 171, 2e partie.

11° « La femme musulmane qui a renoncé à sa reli- « gion, qu'elle soit libre ou esclave, n'est pas, selon nous « (hanéfites), mise à mort; mais elle est mise en prison, « si elle se refuse à rentrer dans l'islamisme, ne fût-elle « encore que mineure; il lui est chaque jour donné à « manger et à boire; et toute autre chose lui est refusée, « jusqu'à ce qu'elle se repente (c'est-à-dire, jusqu'à ce « qu'elle redevienne musulmane ou qu'elle meure.)

V. « Dans la doctrine des trois *imam,* de *lèïs* et autres, « elle est mise à mort, parce que, dans le précepte émané « du prophète : « *Celui qui a changé de religion, tuez-le,* » le « mot arabe *mèn* (équivalant en français à *celui qui*) com- « prend l'homme et la femme.

« Les hanéfites répondent : ce précepte ne pourrait (ja-

« mais) s'appliquer qu'aux femmes qui auraient combattu « (ce qui ne serait qu'une exception); car le prophète a « défendu de tuer les femmes qui n'auront pas combattu. « La peine à infliger au renégat n'est pas de ce monde, « qui n'est qu'un séjour d'épreuve; mais la femme rené- « gate est mise en prison pour avoir commis un grand « crime; elle est frappée, chacun des trois jours (qui lui « sont accordés), comme moyen de la reporter à l'isla- « misme; suivant Èbou-Hanifè, la femme libre est tirée « de prison chaque jour, et il lui est infligé trente-trois « coups de verges, jusqu'à ce qu'elle retourne à l'isla- « misme ou qu'elle meure. . . . . = Le *fèth* a dit : la femme « libre renégate n'est pas réduite en esclavage, tant qu'elle « reste dans le *daru-l-islam;* mais elle est esclave si, ayant « passé dans le *daru-l-harb,* elle est prise; ce qui n'em- « pêche pas l'emploi de la contrainte pour la forcer à faire « profession nouvelle d'islamisme. = *Mèdjmæ',* p. 324.

283. Quant aux *èhli bagï* (voir art. 238, 1°) quoique l'*imam* ait la faculté de leur accorder la paix, il ne peut, dans aucun cas, en recevoir le prix, parce qu'ils sont musulmans.

Le Cour'an lui fait même un devoir d'employer envers eux tous les moyens qu'offre la conciliation qui doit exister entre frères. = T. *d k.*

T. *d k.* 1° « Il est rigoureusement défendu de recevoir « des *èhli bagï* le prix de la paix. Comme ils font partie de « la communauté musulmane, on serait tenu de le leur « restituer à la fin de la guerre. En effet, si le prince doit, « après les hostilités, leur rendre le bien qu'il leur a pris « par les armes, il doit, à plus forte raison, leur rendre « celui qu'il leur aurait pris pour la paix. = *Sièri qèbir,* « p. 165, 2e partie.

2° « *Lorsque deux partis musulmans se font la guerre,* « *rétablissez la paix entre eux; si l'un de ces partis a usé de*

« *violence contre l'autre, combattez-le jusqu'à ce qu'il se con-*
« *forme aux ordres de Dieu. S'il retourne à Dieu, agissez,*
« *pour les réconcilier, envers chacun avec équité; montrez de*
« *l'impartialité, car Dieu aime les hommes impartiaux.* » = Ch. XLIX, v. 9.

« *Les vrais croyants ne peuvent être que frères; rétablissez*
« *donc la paix entre vos frères et craignez Dieu, afin d'ob-*
« *tenir sa miséricorde.* » = Ch. IX, v. 10[38].

[38] La présente note a pour objet deux observations différentes : l'une particulière aux *èhli bagï*, l'autre commune à trois classes de sujets de la puissance musulmane :

1° Quoique la scission objet des deux versets 9 et 10 cités ici, versets envoyés par Dieu, dit Beïdawi, à l'occasion des différends qui avaient mis les armes à la main des *aws* et des *khazradj*, deux tribus issues de même origine, s'étant toutes deux transportées à Yatrib (Médine), où toutes deux elles dominèrent, et qui toutes deux ensuite furent confondues sous le nom de *Ansar* (voir la savante Histoire des Arabes avant l'islamisme... par M. A. P. Caussin de Perceval); quoique cette scission, disons-nous, ne soit pas de même nature que les scissions ou schismes qui, plus tard, ont dicté les lois dont nous aurons à parler dans le titre II, chap. II de cette subdivision, et qui font partie de la législation musulmane, nous avons été déterminés à les citer ici, parce qu'on y trouve la base des préceptes, soit de rigueur, soit de conciliation dont on doit user envers deux partis musulmans entraînés à se faire la guerre : le chef de l'un de ces partis était le *khalife* ou *imamu-l-muslimin*, dont l'autorité, tant spirituelle que temporelle, a été méconnue par les *èhli q'ouroudj* et par les *èhli bagï*, second parti.

2° On a pu remarquer, art. 273, 276 et 279, que, pour ses sujets musulmans ou infidèles révoltés, le souverain ne peut faire avec eux la paix, tant qu'ils ne se sont pas rendus maîtres du pays qu'ils occupent; la loi ne voit encore en eux que des *luçouç*, « brigands et malfaiteurs », qui n'ont pas cessé d'être ses sujets, et que la justice locale doit poursuivre sans relâche et punir, quand ils sont entre ses mains, avec toute la rigueur des lois pénales musulmanes. De ces peuples, deux sont devenus *harbi;* ce sont les raïa et les apostats; les *èhli bagï*, à titre de musulmans, ne peuvent l'être. Mais tous trois, lorsqu'ils se sont donné, dans le pays dont ils se sont em-

284. Enfin, l'*imam* devra lui-même acheter la paix, quand, à ce prix, il pourra prévenir la destruction de son armée. = T. *d l*.

T. *d l*. 1° « Les musulmans ne peuvent acheter la paix, « à moins que ce ne soit pour éviter la mort; car ils doivent « employer, dans ce but, tous les moyens possibles, comme « le disent la plupart des auteurs. » = *Mèdjmæ'*, p. 308.

2° « Le prophète a dit : « *Que ton argent serve de bouclier* « *à ta vie; et ta vie, à ta religion.* » = *Sièri qèbir*, p. 165.

§ 3. *De la rupture de la paix avant le terme fixé par les traités.*

285. Nous avons vu que, en principe, les traités ne peuvent être que des trêves; leur durée, quel qu'en soit le terme fixé, dépend nécessairement de l'opportunité que le prince musulman trouve à la rompre. = T. *d m* [39].

T. *d m*. « L'*imam*, après avoir fait la paix, peut la « rompre, s'il y trouve plus d'avantage; et, dans ce cas, « il doit le déclarer aux infidèles par un hérault d'armes. » = *Mèdjmæ'*, p. 208.

parés, une organisation gouvernementale qui les rend *èhli mènè'a*, forment dès lors chacun une sorte de peuple, auquel l'*imam* peut accorder la paix, parce qu'il a pu leur faire la guerre.

[39] La loi n'entend pas que le pur caprice du prince puisse décider de cette opportunité; il faut qu'il y voie réellement l'avantage de l'islamisme ou celui de la communauté musulmane, ou que, soupçonnant au moins la perfidie des *harbi*, il veuille en prévenir les suites funestes, enfin qu'il soit déterminé par tout autre motif fondé; car, en principe, l'accomplissement des traités *jusqu'à l'expiration du terme* est commandé par le Cour'an, ch. IX, v. 4.

Nous avouerons pourtant que, malgré les injonctions expresses du verset précité, l'*imam* pourrait presque toujours trouver des motifs de rupture, en se fondant sur divers passages des textes du Cour'an, entre autres sur celui du ch. VIII, v. 60; voir T. *d n*, 3°.

286. Mais, il doit alors la dénoncer aux *harbi* pour une époque déterminée. = T. *d n.*

T. *d n.* 1° « Si, après avoir fait la paix, l'*imam* voit qu'il « serait plus avantageux de combattre les infidèles, la seule « chose que l'on puisse exiger de lui, c'est que, pour ne « pas manquer à ses engagements, il avertisse le prince « infidèle de la rupture du traité, et de la résolution qu'il « a prise de recommencer les hostilités; mais, pendant « tout le temps dont le prince *harbi* a besoin pour faire « savoir dans tous ses états que les musulmans ont rompu « le traité, ces derniers ne peuvent commencer les hosti- « lités[40].

2° « Si, après ce délai, les habitants *harbi* n'avaient en- « core aucune connaissance de la rupture, les musulmans, « informés de cette circonstance, feraient bien, mais sans « y être obligés, de ne pas les attaquer avant de les avoir « prévenus; car l'attaque ressemblerait à un manque de « foi, et s'il ne convient pas que les fidèles manquent à « leurs engagements, il ne convient pas davantage qu'ils « paraissent y avoir manqué. » = *Sièri qèbir,* p. 168, 2e part.

3° « Dieu a dit, ch. IX, v. 10 : *Ils* (les infidèles) *ne tien- « nent, à l'égard des vrais croyants, ni serments, ni engage- « ments;* (il en résulte que) la rupture du traité devient une « nécessité; car Dieu a dit encore, chap. VIII, v. 60 : *Si tu « crains,* si quelques indices te font craindre *quelque trahison « de la part d'un peuple* avec qui tu as fait un traité, *dé- « nonce-le lui,* pour l'*égalité,* c'est-à-dire, c'est le moyen, « en levant toute incertitude sur la rupture du traité, d'é- « tablir l'égalité entre les deux parties. » = *Sièri qèbir,* p. 30, 1re partie.

4° « Mahomet, s'adressant aux musulmans, leur a dit : « Si les infidèles veulent que les engagements que vous « prenez avec eux soient pris au nom de Dieu, refusez-le.

40 Abdu-l-kadir, rompant le traité de la *Tafna,* a observé religieusement ces formalités.

« — Ne prenez pas d'engagements avec eux au nom de « Dieu, non plus qu'en mon nom; car l'engagement pris « en mon nom est pris au nom de Dieu.

5° « Ces paroles ne sont pas, selon nous, une défense « absolue de s'engager (au nom de Dieu); mais il vaut « mieux s'abstenir de pareils engagements, parce que la « rupture, si parfois elle devient nécessaire aux musul« mans, aura moins de gravité, lorsqu'ils ne se seront en« gagés qu'en leur nom, que lorsqu'ils se seront engagés « au nom de Dieu ou de son envoyé.

« Une autre tradition (de Mahomet) prouve la vérité de « cette observation; le Prophète a dit : « *Il vaut mieux man« quer aux engagements pris en votre nom et au nom de vos « pères, qu'aux engagements pris au nom de Dieu.* » — *Sièri qèbir*, p. 29, 1re partie.

287. Si, à cette époque, le peuple *harbi* n'est pas encore averti, les musulmans peuvent différer de recommencer les hostilités, quand même la faute en serait due à la négligence du prince *harbi.* — *Ibidem*, 2°.

288. Mais, si la rupture est le fait des *harbi*, il est permis aux musulmans de les attaquer, sans attendre davantage. — T. *d o.* 1°.

T. *d o.* 1° « Si c'étaient les *harbi* qui eussent fait marcher « leurs troupes contre les musulmans, ou qui eussent fait « avertir l'*imam* de la rupture, il serait permis à ces der« niers d'envahir, sans attendre, toutes les parties du ter« ritoire *harbi*, parce qu'il est évident que, puisque la rup« ture vient des infidèles, leur prince a dû en donner l'avis « dans tous ses états, avant d'annoncer la reprise des hos« tilités.

2° « Si pourtant les musulmans savaient que les *harbi* « qui les avoisinent n'en sont pas instruits, il ne convien« drait pas aux musulmans de les attaquer avant de les « en avoir avertis. Ce ne serait au reste de leur part qu'un

« bon procédé; car la rupture provenant du prince infi-« dèle, il fallait envahir et attaquer le pays harbi.

289. Si l'imam rompt la paix avant le terme fixé par le traité; et que, pour l'accorder, il ait reçu un prix quelconque, il ne doit en retenir qu'une partie proportionnée au temps déjà écoulé, et restituer le reste. = T. *d p.*

T. *d p.* « Tout incontestable que soit la règle qui auto-« rise l'*imam* à rompre, dès qu'il le croit utile, une paix « pour laquelle il aurait reçu un tribut, il est tenu, dans « ce cas, de restituer une partie proportionnée au terme « où cette paix devait expirer; s'il rompt, au bout d'une « année, une paix conclue pour trois ans, il doit restituer « les deux tiers du tribut, c'est-à-dire 2,000 *dinar,* sur un « tribut de 3,000; s'il rompt le traité immédiatement après « sa conclusion, il doit restituer la totalité du tribut, c'est-« à-dire les 3,000 *dinar.* » = *Sièri qèbir,* p. 172, 2[e] partie.

290. Si des individus isolés ou formant même une masse imposante et appartenant à une nation en paix avec les musulmans, entrent dans le *daru-l-islam,* les désordres qu'ils y commettent, soit à la dérobée, soit à force ouverte, ne doivent pas être une cause de rupture entre les deux pays, s'il n'y a eu ni autorisation, ni connivence de la part du prince harbi. = T. *d q.*

T. *d q.* 1° « L'habitant d'un pays en paix avec les mu-« sulmans entre spontanément dans le *daru-l-islam;* il y « arrête et dépouille les voyageurs; enfin, il est pris par « les musulmans; son crime ne peut être regardé comme « une violation du traité; car le même crime, commis par « un *raïa* ou par un musulman, ne les fait pas traiter, le pre-« mier comme un parjure, et le second comme un apostat.

« Il en doit être de même de cet homme, qui est dans « notre pays sous la sauvegarde des traités. Les hostilités « seules en prouvent la violation, et l'on ne peut appeler « hostilités le fait d'un homme isolé et sans force; on doit « y voir l'action d'un voleur, et non celle d'un ennemi.

« Il en serait de même d'une troupe qui, par elle-même, « ne pourrait résister aux musulmans, et que, d'autre part, « ses concitoyens seraient disposés à arrêter dans ses mé- « faits, au lieu de les favoriser.

2° « Mais, si les habitants d'un pays en paix avec nous « se sont présentés en force dans le *daru-l-islam*, pour nous « combattre, eux seuls ont violé les traités, s'ils n'ont pas « agi par les ordres ou par l'autorisation de leur prince « ou de leurs compatriotes; ceux-ci continuent d'être sous « la garantie des traités; puisqu'ils n'ont pas manqué à « leurs engagements, et qu'ils n'ont pas favorisé ceux qui « les ont violés, ils ne doivent pas porter la peine du crime « d'autrui. » = *Sièri qèbir,* p. 167, 2ᵉ partie.

291. Mais, d'une part, les individus isolés seront responsables de leurs méfaits et punis d'après les lois du pays lésé, sans cependant être mis hors des traités. *Ibidem*, 1°.

Et, d'autre part, ceux qui seraient entrés en force subiraient, s'ils étaient pris, les conséquences de la violation des traités, eux seuls seraient redevenus *mubah* pour les musulmans. = *Ibidem*, 2°.

292. S'ils sont entrés dans le *daru-l-islam* par l'ordre ou par le consentement de leur prince, ce fait du roi des *harbi* rompt les traités; et tous ses sujets sont, ainsi que lui, *mubah*. = T. *d r*.

T. *d r*. « Si les désordres commis par la troupe entrée « sur le territoire musulman ont été commandés ou auto- « risés par le prince *harbi* ou par ses sujets, tous les habi-

« tants de ce pays sont censés avoir rompu le traité; les « lois de l'*ibahat* donnent aux musulmans le droit de les « tuer et de les réduire en esclavage, parce que ce qu'ils « font par ordre de leur roi, est regardé comme fait par « le prince lui-même. Comme ses sujets vivent sous sa puis- « sance contents et soumis, ils partagent sa condition dans « la paix, comme dans la guerre; et, si le prince a violé « les traités, ses sujets les ont violés; qu'ils le sachent ou « non (ils en portent la peine). » = *Sièri qèbir,* p. 167.

293. Il en serait de même, lorsque le prince *harbi,* sans avoir donné l'ordre ou l'autorisation de cette violation du territoire musulman, en aurait été instruit, et ne l'aurait pas empêché, s'il le pouvait; ou n'en aurait pas prévenu les musulmans, s'il ne le pouvait pas. = T. *d s.*

T. *d s.* « Si la troupe envahissante a agi sans ordre, « mais que le prince *harbi* en ait été instruit, sans avoir « osé l'empêcher, il en sera comme s'il le leur avait or- « donné. C'est ordonner à un fou de faire ses folies, que « de ne pas l'en empêcher, dit le proverbe. Ce que les « traités exigeaient de ce prince, c'était qu'il s'empressât « de les arrêter, s'il le pouvait, sinon, d'en informer les « musulmans. » = *Sièri qèbir,* p. 167.

294. Il n'y aurait d'excepté de l'*ibahat* (voir article 4, et note 5) que ceux des sujets de ce pays qui se seraient trouvés, à cet instant, *mustè'mèn* des musulmans. En cette qualité, ils continueraient de jouir de la protection et sûreté qui leur serait due, jusqu'à ce qu'ils fussent rentrés dans leur pays, ou du moins en sûreté sous la juridiction de leurs,

compatriotes, conformément aux lois de l'*aman*, ainsi qu'on va le voir dans le titre suivant. = T. *d t.*

T. *d t.* « Si, avant que le prince *harbi* eût donné l'ordre « d'entrer sur le sol musulman, ou l'eût autorisé, un su- « jet de ce prince (porteur d'un sauf-conduit), y était « entré, lui seul serait protégé par les musulmans, jus- « qu'à ce qu'il se trouvât sous la protection des siens, « parce qu'il n'était venu dans le *daru-l-islam*, qu'en qua- « lité de *mustèmèn.* = *Sièri qèbir*, p. 167.

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

Géographie du moyen âge, étudiée par Joachim Lelewel; I. Atlas composé de cinquante planches, gravées par l'auteur, contenant cent quarante-cinq figures et cartes générales ou particulières de quatre-vingt-huit géographes arabes et latins de différentes époques, y compris les cartes comparatives doubles ou triples, accompagnées de onze cartes explicatives, etc. II. Texte, t. I. Cartes de géographes du moyen âge, latines ou arabes, copiées ou reconstruites et expliquées, in-8°.

Depuis quinze ans, une période nouvelle s'est ouverte pour les travaux d'érudition concernant la géographie des Arabes au moyen âge; elle date de l'impression, en 1834 et 1835, du traité d'Aboul-Hassan, dont la traduction avait mérité à mon père un des grands prix décennaux; ce traité offrait l'application d'un système géographique tout à fait original par la substitution du méridien d'*Arine* à celui des îles Fortunées dans l'énonciation des longitudes; il révélait en même temps d'importantes corrections apportées par les Arabes aux Tables de Ptolémée sur le bassin de la Méditerranée. L'attention publique fut éveillée; chacun se mit à

l'œuvre, et les recherches se multiplièrent; de nombreux documents ont été réunis; des idées nouvelles se sont fait jour; M. Lelewel, embrassant dans leur ensemble tous les travaux accomplis, les a soumis à un examen sérieux. S'appuyant sur le texte des auteurs arabes qui nous sont parvenus et que des traductions ont fait connaître, il a su représenter, dans une série de cartes qu'il a gravées lui-même, les divers systèmes des géographes orientaux; puis, comparant ces systèmes entre eux, il a fait ressortir de ses propres investigations des aperçus, qui jettent une vive lumière sur une des branches les plus intéressantes de l'histoire des sciences.

Aboul-Hassan reçoit de M. Lelewel une éclatante justice. « L'œuvre d'Aboul-Hassan, dit-il, est un des plus beaux monuments de la géographie ou de la cartographie arabe; elle montre toute l'importance des études chez les Orientaux, et décèle à quelle hauteur elles pouvaient s'élever, à l'aide de la méthode astronomique et mathématique. »

Après avoir dressé lui-même la carte d'Aboul-Hassan, M. Lelewel ajoute : « M. Sédillot, dans son Mémoire sur les systèmes géographiques des Grecs et des Arabes, et en particulier sur *Khobbet-Arine,* Paris, 1842, a donné une semblable carte comparative de Ptolémée, d'Aboul-Hassan et de géographes récents; il est le premier, autant que je sache, qui réfléchit sur la cartographie arabe, essaya de reconstruire et de comparer. Réduit à des faits trop isolés, il n'a pu concevoir tout le mérite d'Aboul-Hassan, parce qu'il y a plus de mérite de corriger l'erreur courante que perdue; la plus courageuse proposition de l'astronome de Maroc réside dans la réduction de la longitude. Depuis Almamoun et Albirouni, aucun monument de la géographie des Arabes ne présente rien de semblable. Au temps d'Arzachel, on s'était contenté de noter les différences, sans en tirer de conséquences. Aboul-Hassan seul eut cette pensée, et l'appliqua de la manière la plus heureuse. »

M. Lelewel apprécie notre travail d'après l'extrait que

nous en avons publié; mais avant d'arriver aux résultats qui pouvaient frapper le plus vivement l'attention, nous avions étudié l'auteur arabe dans ses plus petits détails, et préparé la carte que le savant professeur a dessinée de son côté.

Pour revenir à Aboul-Hassan, son ouvrage resta, selon toute apparence, inconnu aux compilateurs orientaux qui se servirent des tables d'un autre géographe du Magreb (de Grenade), Ibn-Saïd. M. Lelewel, par une comparaison exacte des tables de ces deux écrivains, est arrivé à cette conclusion, qu'ils avaient eu sous les yeux une même carte dressée antérieurement, peut-être le *Kyas* cité par Aboulféda; mais qu'Aboul-Hassan avait opéré la refonte et la réforme d'une partie de cette carte, tandis qu'Ibn-Saïd, ignorant cette refonte, reproduisit la carte dans son ancien état.

Quoi qu'il en soit, un fait reste acquis à la science; c'est qu'Aboul-Hassan avait apporté des modifications considérables aux tables de Ptolémée pour tout l'Occident. Les Arabes n'avaient-ils point songé à faire la même chose en Orient? Avaient-ils renversé le monstrueux système adopté par les Grecs d'Alexandrie sur la vaste étendue des terres habitables? C'est ce dont M. Lelewel a voulu s'assurer, et ses recherches l'ont conduit à des résultats inespérés.

S'emparant de l'Aboulféda de M. Reinaud et des matériaux que l'honorable académicien a réunis dans son introduction, M. Lelewel a reconstruit la carte des divers traités mis à contribution par le prince de Hamah, le *Rasm-al-Ardh* (de 830), le *Canoun* (de 1030), l'*Anonyme persan* (de 1260), le *Haraïr* (de 1295), etc. Joignant à ces éléments les travaux intermédiaires, l'analyse des fragments publiés jusqu'à ce jour, et les documents que devaient lui fournir ses propres investigations, il est parvenu à déterminer avec précision la marche et les progrès des études géographiques des Arabes dans l'intervalle de cinq siècles (833-1295 de J. C.).

Les Tables de Ptolémée sont toujours le point de départ des Arabes; mais ils s'en écartent dès le règne d'Almamoun; ils révisent et complètent les livres des Grecs; le *Rasm-al-Ardh* est

à la géographie ancienne, ce que la *Table vérifiée* est à l'Almageste. Le *Rasm-al-Ardh* (le tracé ou la description de la terre) n'est pas plus l'ouvrage de Mohammed-ben-Musa-al-Khowarezmi, que la *Table vérifiée* n'est l'ouvrage de Habasch, comme on l'a dit et répété; ces savants ont simplement fourni leur part à l'œuvre commune; et leurs collaborateurs étaient nombreux, puisqu'on en a compté jusqu'à soixante et dix, par analogie, sans doute, avec une tradition célèbre. Les chrétiens nestoriens et les juifs syriens répondirent avec empressement à l'appel du khalife Almamoun, promoteur de ces grands travaux, et ils introduisirent d'utiles améliorations dans les tables, qui furent publiées à la fois, très-vraisemblablement, en grec et en arabe, sous le double titre de *Rasm-al-Ardh* et d'*Ὁρισμὸς τῆς οἰκουμενῆς*.

Il est certain que dans les derniers temps de l'école d'Alexandrie, le système de Ptolémée avait déjà reçu de rudes atteintes. Si l'on se reporte au règne de Théodose II, qui, en 435 de J. C. ordonnait de dresser une nouvelle carte du monde romain, et à l'école de Ravennes, devenue vers cette époque le foyer des études géographiques, et dont on peut suivre l'influence en Occident jusqu'au siècle de Charlemagne et d'Alfred, on voit que l'autorité de Ptolémée était depuis longtemps méconnue: cette autorité même ne reprit son empire en Europe qu'avec la renaissance des lettres. Chez les Arabes, au contraire, Ptolémée, tout d'abord, fut le principal guide des cartographes; on n'admit toutefois ses tables qu'avec la plus grande circonspection, et le *Rasm-al-Ardh* en est la preuve la plus évidente. Indépendamment des rectifications partielles que les savants nestoriens pouvaient suggérer çà et là, les Arabes, au milieu de leurs conquêtes, avaient recueilli de nombreux itinéraires et ouvert le champ à d'importantes corrections; mais comme le remarque M. Lelewel, dans le *Rasm-al-Ardh*, les réformes portent principalement sur la partie centrale des États musulmans, sur l'Arabie et les pays arrosés par l'Euphrate et le Tigre, dont le cours reçoit une direction plus con-

infirmités géographiques d'Aboulféda, de la *méditerranéité* de la mer des Indes, *de traces d'importants enrichissements à la carte Almamounienne;* il a laissé passer çà et là des fautes typographiques et quelques erreurs de citation; Delambre est bien souvent mentionné à la place du véritable auteur des découvertes consignées dans son Histoire de l'astronomie du moyen âge; plusieurs propositions de M. Lelewel sont enfin fort contestables; mais la publication à laquelle il a consacré tant d'années, n'en est pas moins un immense service rendu aux lettres, et un des plus beaux monuments élevés à la gloire de l'école scientifique des Arabes.

SÉDILLOT.

Vikramorvasi, an indian drama, translated into english prose from the sanscrit of Kalidasa, by E. B. Cowell, Herford. Printed and published by S. Austin, in-8°, 118 p. 1851.

Il y a déjà longtemps que M. Wilson a, dans son Théâtre hindou, fait connaître ce drame, que la tradition attribue à l'auteur de Sakuntala. Mais M. Cowell a voulu en donner une traduction littérale, en prose, en faveur des élèves du collége civil de la Compagnie des Indes à Haileybury, et pour accompagner le texte récemment publié par M. Monier Williams, professeur de sanscrit au même établissement. Ce dernier texte est la reproduction de celui de Calcutta, si ce n'est que l'éditeur a, dans l'intérêt de ses élèves, remplacé les passages pracrits par leur traduction en sanscrit; et qu'il a admis, en outre, quelques corrections de l'édition de Lenz. Quant à la traduction de M. Cowell, elle est très-propre à l'intelligence du texte; elle est, de plus, enrichie de quelques notes d'érudition et d'un tableau raisonné des mètres employés dans le drame. Après avoir rendu hommage au mérite des auteurs, je dois louer aussi l'habile typographe à qui est due l'impression de ces ouvrages, et de tous ceux qui sont destinés au collége d'Haileybury, pour le soin avec lequel il a exécuté ces publications.

G. T.

Akhlah-i Muhsini, the morals of the beneficent, by Husain Vaïz Kashifi, to which ave prefixed a few easy stories for beginners. Edited by lieut.-colonel J. W. J. Ouseley, in-8° de 110 p. Herford, 1850.

Il ne s'agit pas ici, comme on le pense bien, d'une édition complète de l'*Akhlak-i Muhsini*, mais seulement d'une partie de cet ouvrage renommé, partie dont M. Ouseley, professeur de persan à Haileybury, a publié le texte à l'usage du collége. En tête de l'ouvrage, il y a dix historiettes d'un style facile et de sujets connus, destinées à préparer l'élève à lire les morceaux qui suivent. Viennent ensuite vingt chapitres, c'est-à-dire environ la moitié de l'ouvrage; car il se compose de quarante chapitres. On voit par là que cette édition est plus étendue que celle qui fut gravée en 1823, d'après un manuscrit, pour les élèves du même collége, puisque cette dernière impression s'arrête aux deux tiers du quinzième chapitre.

C'est de cette première édition que M. Keene a fait une traduction qui vient aussi d'être publiée à Hertfordet, où il manque ainsi cinq chapitres et un tiers de l'édition de M. Ouseley, de même que les historiettes du commencement. Mais les élèves d'Haileybury qui voudront connaître la traduction de deux chapitres de plus (le seizième, sur la clémence, et le dix-septième, sur la douceur) la trouveront dans l'analyse que j'ai donnée de l'*Akhlak* dans ce journal, en 1837. J'ai fait observer dans ce même article qu'on ne doit pas traduire le titre d'*Akhlak-i Muhsini* par : *Morals of the beneficent* (mœurs du bienfaisant), mais par : *les vertus de Muhcin*, c'est-à-dire de Mirzâ Abû'l-Muhcin, prince du Khoroçan, à qui ce traité de morale en action est dédié. Au surplus, l'édition de M. Ouseley est très-correcte, qualité essentielle surtout dans un texte publié pour des étudiants; et la traduction de M. Keene est littérale et fidèle, comme celle qu'il a donnée du premier livre de l'*Anvâr-i Suhaïli*.

G. T.

venable, sur le golfe Persique, la Perse proprement dite, les côtes méridionales de la mer Caspienne, et sur l'étendue de la Méditerranée orientale, qui, de la Syrie à la grande Syrte ou à la Sardaigne, se trouve diminuée de près de dix degrés.

En même temps la géographie descriptive gagne un immense terrain; de grandes routes commerciales facilitent les communications avec les pays les plus éloignés; on pénètre à la Chine par quatre voies différentes : 1° de l'Espagne, en traversant le continent, la Slavonie jusqu'à la mer Caspienne, Balkh, puis le pays des Tagazgaz; 2° de Tanger, par l'Égypte, Damas, Koufah, Bagdad, Bassora, Ahwaz, le Fars, le Kerman, le Sind et l'Hind; 3° d'Antioche et de Bagdad par le Tigre, le golfe Persique, 4° d'Alexandrie et de Kolzoum par la mer Rouge et l'océan Indien. Les voyages particuliers, en se multipliant, impriment une vive impulsion aux travaux des géographes; mais jusqu'au temps d'Ebn-Jounis (1007), qui annote le *Rasm-al-Ardh* et corrige quelques erreurs de détail, quoique l'on rencontre des noms célèbres, Albatégni, Ibn-Haukal, Al-Istakhari, Masoudi, etc., aucun progrès ne peut être constaté dans la cartographie proprement dite. M. Lelewel combat l'opinion de M. Reinaud sur Albatégni; plus loin il s'accorde avec lui pour ce qui concerne les traditions indiennes; nous différons à cet égard de sentiment, et je crois inutile de rappeler ici les nuances qui nous séparent.

Albirouni, vers 1030, ouvre une seconde époque par un traité tout à fait original. Son *Canoun* modifie considérablement le *Rasm-al-Ardh*, et y ajoute de nouvelles déterminations pour la partie orientale. Le pays de Roum, l'Oxus, le Mawaralnahar et le Sind ne sont plus ceux de Ptolémée et des géographes d'Almamoun. L'Orient, aussi bien que le Centre, se trouve donc rectifié. Deux siècles plus tard, Aboul-Hassan (1230), réformant l'Occident, complétera la refonte de la carte grecque. Cette longue période est remplie par des compositions utiles, mais qui rentrent pour la plupart dans le

domaine de la géographie descriptive; nous mentionnerons entre autres le traité d'Albékri (1095), que M. Quatremère nous a fait connaître, Arzachel (1080), auquel nous devons une bonne observation, et la *Table ronde* d'Édrisi (1154), qui établit le premier point de contact entre la géographie latine et la géographie des Arabes. En Perse, Abou-Zéid de Siraf, Kordadhbeh, Abou-Ishak, Kouschiar, s'étaient distingués par de nombreux écrits. Plus tard, Nassir-eddin-Thousi (de 1250 à 1274), l'*Anonyme persan*, v. 1260, et l'auteur de l'ouvrage intitulé *Zidj-al-Haraïr*, v. 1295, nous apportent, pour nous servir des expressions de M. Lelewel, *le fini* des connaissances des Arabes sur le continent asiatique et du perfectionnement de leur carte. Après eux commence une période de décadence; Kazwini, mort en 1283, est bien plutôt naturaliste que géographe; Al-Wardi, qui fleurit dans la première moitié du XIVe siècle, n'est qu'un ignorant compilateur; Ibn-Bathoutha raconte ses voyages en *touriste* infatigable, et Aboulféda, qui nous donne l'ensemble des travaux de plusieurs de ses devanciers, trésor inappréciable et plein de variété, fait peu de lui-même pour la science; il accepte sans discussion des erreurs évidentes, et se montre, comme le dit M. Lelewel, privé de l'instinct géographique. Oloug-Beg et Ali-Koschdji, qui viendront un siècle plus tard, et dresseront une carte générale du monde, n'ajouteront presque rien aux découvertes antérieures.

La géographie arabe avait aussi ses cartes nautiques; Vasco de Gama et Albuquerque le Grand devaient s'en servir dans leur navigation de la mer des Indes.

Tel est le tableau que trace M. Lelewel de cette branche si considérable de l'histoire des sciences; vingt cartes qu'il a gravées lui-même avec une admirable patience, justifient ses brillants aperçus. Nous ne le suivrons pas dans ses recherches sur la cartographie occidentale; ce sera l'objet d'un autre article. Quant à la critique, elle est désarmée par la grandeur du travail; l'auteur n'a pas l'habitude d'écrire en français et se sert de termes peu usités: il parle des

tion d'après neuf différents manuscrits; et, en outre, il a fait de cet ouvrage l'objet d'un mémoire qu'il a lu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et qui sera imprimé dans les Notices des manuscrits.

Voici, en quelques mots, le sujet de cette allégorie panthéiste, dont le but est d'enseigner l'unité des êtres en Dieu.

Les oiseaux veulent avoir un roi; la huppe leur signale l'existence au Caucase de leur souverain légitime. C'est Sîmorg, oiseau merveilleux, qu'elle leur persuade d'aller chercher. Les oiseaux se mettent en route; mais ils périssent presque tous de faim, de froid, de fatigue. Enfin, trente d'entre eux seulement arrivent au but de leur voyage. Là, ils trouvent Sîmorg, l'oiseau mystérieux, dont le nom signifie *trente oiseaux*. Ainsi, ces oiseaux, qui figurent les élus, se retrouvent eux-mêmes en Dieu, qui est représenté par Sîmorg.

G. de L.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 MAI 1851.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

On donne lecture d'une lettre de S. E. Kemal Éfendi, qui remercie de sa nomination de membre de la Société.

M. Mohl annonce à la Société qu'il a réuni, selon la permission qu'il avait demandée dans la dernière séance, le bureau de la Société, à qui il a soumis un plan de publications qu'il désire proposer au Conseil. Le bureau ayant approuvé la présentation de ce projet, M. Mohl expose au Conseil que l'état des finances de la Société permettra de commencer, aussitôt après l'achèvement de l'Histoire du Kachmîr, de

nouvelles impressions, et il propose de consacrer dorénavant les fonds qui resteraient disponibles, après l'acquittement des frais de l'administration et du Journal, à la publication d'une collection de *Classiques orientaux*, dont les bases seraient les suivantes. La collection contiendra le texte et la traduction française des auteurs, sans commentaires, mais accompagnés de tables très-amples. La Société s'attachera dans le choix des auteurs aux ouvrages les plus célèbres et à ceux qui offrent de l'intérêt au plus grand nombre des savants. Elle publiera de préférence des auteurs inédits, et ne fera que de rares exceptions en faveur d'ouvrages très-importants qui seraient incomplétement publiés et difficiles à rencontrer. Les éditeurs des ouvrages recevront une indemnité que le conseil fixera par volume, uniformément pour toute la collection.

La collection sera imprimée dans le format le plus économique, et publiée au plus bas prix possible. Chaque membre de la Société aura le droit d'acheter un exemplaire au prix coutant.

Le Conseil, après une discussion prolongée, adopte unanimement les bases proposées pour la nouvelle collection, et charge M. Mohl de présenter au bureau un plan de règlement pour l'exécution de la mesure adoptée.

M. Defrémery lit un extrait d'Ibn-el-Kouthiya, par M. Cherbonneau. Renvoyé à la Commission du Journal.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. le Ministre de la guerre. *Le Mobacher,* en arabe et en français. Alger, 1851.

Par M. Reinaud. *Journal du Caire,* en arabe. 1851.

Par les éditeurs. *Journal des Savants,* avril 1851.

Par l'auteur. *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans relatifs au Caucase et à la Russie méridionale,* par M. Defrémery. Paris, 1851, in-8°. (Extrait du Journal asiatique.)

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie,* 4e série, t. I. 1851.

On se rappelle le Mémoire que M. le lieutenant Forbes a donné, page 89 et suiv. du tome XX du journal de la Société royale géographique de Londres, sur la langue et l'écriture *vei*, qu'il a découverte le premier; ainsi que les notes additionnelles de M. E. Norris, savant philologue, connu par son habileté à déchiffrer les caractères inconnus et à deviner les langues qu'ils expriment.

La nation vei, qui parle la langue dont il s'agit, existe sur la côte ouest de l'Afrique, entre la Gambie et le Sénégal. Dans l'intérieur, elle avoisine les nations mandingo et bambara, dont les langues ressemblent à la sienne.

Aujourd'hui, M. Norris vient de publier, aux frais de M. H. E. J. Stantley, du *Foreign office*, à Londres, le *facsimile* d'un curieux manuscrit vei rapporté par le révérend S. W. Koelle, missionnaire anglican.

Le manuscrit dont il s'agit, et que M. Norris a reproduit en quarante pages in-12, offre la narration des circonstances ordinaires de la vie d'un nègre. Le but de cette publication est à la fois philologique et philantropique; et, sous ces deux points de vue, elle mérite d'attirer l'attention.

G. T.

Geschichte der Khalifen, ou Histoire des khalifes, par M. Weil, professeur de langues orientales et bibliothécaire à Heidelberg; t. III. Manheim, un volume in-8°.

C'est ici la fin de l'important ouvrage dont M. Weil commença la publication il y a quelques années, et dont les deux premiers volumes ont été successivement annoncés aux lecteurs du Journal asiatique. Le deuxième volume s'arrêtait au milieu du xe siècle de l'ère chrétienne, au moment où les princes Bouydes de Perse tenaient presque le khalife en tutelle, jusque dans Bagdad. Ce volume s'étend jusqu'à la prise de Bagdad par les Tartares en 1258, et à la chute totale du khalifat d'Orient.

Pendant longtemps l'islamisme eut des princes puissants, et même des khalifes glorieux en Égypte et en Espagne.

M. Weil, voulant donner de l'unité au sujet qu'il traitait, a été obligé de retracer à grands traits le tableau des événements qui eurent lieu au moyen âge dans la partie occidentale de l'empire musulman, empire qui embrassait alors une grande partie du monde connu. Dans ce volume, M. Weil parle surtout de ce qui se fit d'important à Bagdad et dans l'ancienne Chaldée, ainsi que de ce qui a signalé la domination des princes Bouydes, Seldjoukides, Kharizmins, etc. Il y a une partie qu'il n'a eu garde d'oublier; ce sont les combats qui, au temps des croisades, furent soutenus par nos pères en Palestine, en Syrie et en Mésopotamie, et qui retentirent en Orient autant qu'en Occident. Le volume se termine par quelques appendices et une table générale des matières.

Ainsi qu'on a déjà eu l'occasion de le faire remarquer, M. Weil a puisé aux sources. Par ses voyages, il a acquis une connaissance personnelle de l'Égypte et de la Syrie. Pour la composition de son livre, il a consulté les collections de manuscrits orientaux de Paris, de Leyde et de Gotha. Il y a même de ces volumes qui lui ont été communiqués dans Heidelberg.

R.....D.

Parmi les ouvrages dont la Société anglaise de la publication des textes orientaux annonce la préparation pour la presse, on distingue le *Hadîca-i Sanâî* حديقهٔ سنائى ou « le jardin, » poëme mystique du célèbre écrivain persan Majd uddîn Hâkim Sanâî. C'est M. Duncan Forbes, à qui l'on doit tant de travaux utiles sur le persan et l'hindoustani, qui s'est chargé de cette publication.

Un autre ouvrage que la Société anglaise de la publication des textes orientaux doit aussi mettre bientôt sous presse, c'est le *Mantic uttaïr,* ou « le langage des oiseaux, » poëme allégorique de philosophie religieuse, par le célèbre poëte persan Farîd uddîn Attâr. M. Garcin de Tassy a préparé cette édi-

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVII.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

JOURNAL ASIATIQUE



QUATRIÈME SÉRIE

TOME XVIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, BURNOUF, CAUSSIN DE PERCEVAL, D'ECKSTEIN
C. DEFRÉMERY, L. DUBEUX, FRESNEL, GARCIN DE TASSY
GRANGERET DE LAGRANGE, DE HAMMER-PURGSTALL, STAN. JULIEN
MIRZA A. KASEM-BEG, J. MOHL, S. MUNK, REINAUD
L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

QUATRIÈME SÉRIE

TOME XVIII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1851.

EXTRAITS

DU BÉTÂL-PATCHÎSÎ,

PAR M. ÉD. LANCEREAU.

Le *Bétâl-Patchîsî*, ou les vingt-cinq histoires d'un vampire, est la traduction hindie de l'ouvrage sanscrit intitulé : *Vétâla-Pantchavinsati*, un des recueils de contes les plus célèbres parmi ceux qui circulent dans l'Inde. L'original sanscrit fut traduit en bradj-bhâkhâ par le poëte Soûrat-Kabîswar, sous le règne de Muhammad-Schâh[1], et d'après l'ordre du râdjâ Djaïsingh-Siwaï, gouverneur de Djaïnagar[2]. Plus tard, sous le règne de Schâh-Alam[3] et l'administration du gouverneur général marquis de Wellesley, Mazhar-Alî-Khân, surnommé Wilâ, poëte distingué de Dehli, aidé de Lallû-Lâl, mit en hindi la version de Soûrat, sur la demande de John Gilchrist; et enfin le professeur James Mouat chargea Târinî-Tcharan-Mitr de revoir ce travail, et d'en retrancher tous les mots sanscrits et bradj-bhâkhâs peu usités dans la langue moderne[4].

[1] Muhammad-Schâh III, qui régna à Dehli, de 1720 à 1747.

[2] Djaïnagar ou Djaïpour est la capitale de la principauté du même nom qui fait partie des provinces d'Adjmîr et d'Agra.

[3] Schâh-Alam II. Ce prince régnait à Dehli; il monta sur le trône en 1761, et mourut en 1806.

[4] मुहम्मद् शाह् बादशाह् के ज़माने में राजा जैसिंह् सवाई ने जो मालिक

Ces détails, que l'on trouve dans la préface de la rédaction hindie, et que mon savant professeur, M. Garcin de Tassy, a reproduits dans son Histoire de la littérature hindoustanie, nous montrent clairement quelle part chacun a prise à ce travail. Le véritable traducteur du *Vétâla-Pantchavinsati* est Soûrat-Kabîswar; Mazhar-Alî-Khân et Târinî-Tcharan-Mitr n'ont fait que retoucher la version de leur devancier : ils en ont ôté les mots sanscrits et bradj-bhâkhâs, pour les remplacer par des synonymes empruntés à l'arabe et au persan. Il est à regretter que cette habitude de retoucher les textes, introduite dans l'Inde par les Anglais, dans l'intérêt de leurs études, ait modifié ainsi le texte de certains ouvrages; mais ce qui doit nous consoler, c'est que ces changements n'ont porté que sur la forme, et n'ont pas altéré le fond des ouvrages.

De même que le *Singhâsan-Battîsî*, ou les trente-deux histoires du trône, le *Bétâl-Patchîsî* semble avoir été composé dans le but de louer la sagesse et le courage du roi Vikramâditya, prince célèbre, qui régnait à Avantî[1] vers l'an 57 avant

जैनगर का था सूरत नाम कबीश्वर से कहा कि बेताल पचीसी को जो ज़बानि संस्कृत में है तुम ब्रज भाषा में कहो । तब उस ने बमूजिब हुक्म राजा के ब्रज की बोली में कही । सो शाहि आलम बादशाह के अहद के बीच और असर में मारकुइस वलिज़ली गवरनर जनरल बहादुर के मज़हर अली खानि शाइर ने जिस का तखल्लुस विला है बमूजिब फ़रमाने जान गिलक्रिस्त के ज़बानि सहल में श्री लल्लू जी लाल कबि की मदद से बयान किया था । फिर मुवाफ़िक़ इरशादि मुदर्रिसि हिन्दी कपतान जिमिस मोअट के तारिनी चरन मित्र ने संस्कृत और भाषा के अलफ़ाज़ को निकालकर मुरव्वज अलफ़ाज़ को दाखिल किया ॥

[1] Avantî ou Oudjayanî, aujourd'hui Oudjein, ville célèbre et fort ancienne, située dans le Malwa. Elle était une des sept villes sacrées des Indiens.

J. C., et fonda une ère qui porte son nom. L'examen de ce seul fait semble confirmer l'opinion de ceux qui font remonter la rédaction de cet ouvrage au règne de Vikrama; si le *Bétâl* n'a pas été écrit pendant la vie de ce prince, il a dû l'être peu de temps après lui; par conséquent, je suis porté à croire qu'il date au moins du premier siècle de notre ère.

Le *Bétâl-Patchîsî* a été traduit dans plusieurs idiomes modernes de l'Inde; il en existe une version tamoule, intitulée: *Védâla-Cadaï,* dont M. Babington a donné la traduction dans le premier volume des *Miscellaneous translations from oriental languages*[1]. J'ai comparé cette version avec la rédaction hindie que j'ai été obligé de suivre, puisque nous ne possédons pas encore le texte sanscrit, et je n'y ai trouvé qu'une imitation pâle et défigurée des différents morceaux dont se compose notre recueil. La première partie de l'introduction, c'est-à-dire la légende qui sert de cadre aux histoires racontées par le vampire, a presque complétement disparu. A la place des détails historiques concernant Vikrama, le rédacteur de la version tamoule s'est contenté d'insérer un petit dialogue entre Indra et Nârada, où il nous apprend qu'un brâhmane fut maudit par Siva, pour avoir répété une collection d'histoires que ce dieu avait racontées à la déesse son épouse. Le brâhmane supplie le dieu de faire cesser les effets de sa malédiction, et celui-ci répond qu'il en sera délivré par celui qui pourra résoudre les questions contenues dans ces contes. Le brâhmane est aussitôt changé en vétâla[2], et transporté au milieu d'une forêt, où il reste suspendu à un arbre, jusqu'au moment où Vikrama va le délivrer. L'introduction ne commence, à proprement parler, qu'avec l'histoire de Sântasîla, qui ressemble assez exactement à celle de la version hindie[3].

[1] London, 1831, in-8°.

[2] En hindi, बेताल (*Bétâl*). Ce mot, que je traduis par *vampire,* désigne une espèce de démon ou de mauvais esprit qui hante les cimetières, et s'introduit dans les corps morts pour les animer.

[3] Voyez l'article que M. Burnouf a publié sur le Védâla-Cadaï, dans le Journal des Savants, année 1833, p. 236.

Il n'entre pas dans mon plan de donner une comparaison détaillée des deux rédactions. En examinant l'ouvrage tamoul, j'ai voulu seulement me rendre compte de la différence qui pouvait exister entre ce recueil et celui dont j'offre aujourd'hui quelques extraits. Je me contenterai, par conséquent, de dire que je n'ai vu dans les contes tamouls ni l'ordre, ni les développements que l'on trouve dans ceux de l'ouvrage hindi.

En présence de ces deux rédactions si différentes, on serait peut-être tenté de se demander quelle est celle qui se rapproche le plus de l'original. Je crois pouvoir affirmer, sans craindre de me tromper, que c'est la nôtre. Le traducteur du *Védâla-Cadaï* a, le premier, douté de l'exactitude de sa version, et il a eu raison. Ce n'est pas dans la langue tamoule qu'il faut chercher des traductions exactes et fidèles des livres sanscrits : on n'y trouvera jamais que des imitations abrégées, témoin le *Pantchatantra.* Il n'en est heureusement pas de même des traductions en bradj-bhâkhâ ou en hindi ; la plupart des ouvrages sanscrits traduits dans ces deux idiomes, que j'ai pu comparer avec les originaux, n'offrent que de légères différences, et souvent les traducteurs ont fait preuve de la fidélité la plus scrupuleuse.

Deux traductions anglaises du *Bétâl-Patchîsî* ont été publiées à Calcutta, l'une par le râdjâ Kâlî-Krichna, l'autre par le capitaine W. Hollings ; mais ces deux versions sont, pour ainsi dire, inconnues en Europe. J'ai donc cru faire une œuvre agréable aux amateurs de la littérature indienne, en traduisant quelques-uns des contes du recueil hindi, et j'ai choisi ceux qui renfermaient le plus de détails propres à initier le lecteur à la connaissance des pratiques religieuses, des mœurs, des usages, et de la vie domestique des Indiens.

INTRODUCTION.

Dans la ville de Dhârâ[1], régnait le roi Gandharvaséna. Ce prince avait quatre femmes qui lui avaient donné six fils, tous plus instruits et plus puissants les uns que les autres. Le roi étant venu à mourir, son fils aîné, nommé Sanka, lui succéda. Quelque temps après, Vikrama, le cadet des six princes, tua son frère aîné, s'empara du trône et régna selon la justice. De jour en jour son empire s'étendit à un tel point, qu'il devint roi de tout le Djamboûdwîpa[2], et fonda une ère[3] après avoir établi un gouvernement durable.

Au bout de quelque temps, le roi pensa qu'il devait voyager dans les pays dont il avait entendu parler. Cette résolution prise, il confia le trône à son jeune frère Bharthari[4]; puis il se fit yoguî[5], et se mit à parcourir les contrées et les forêts.

[1] Ou Dhar, ville ancienne de la province du Malwa. S'il faut en croire l'auteur de ce récit, le roi Vikramâditya aurait régné dans cette ville avant de transférer le siége de son empire à Avantî.

[2] Un des sept dwîpas ou continents. Ce nom s'emploie le plus communément pour désigner l'Inde.

[3] L'ère de Vikrama, que les Indiens nomment *Samvat*, date de l'an 57 avant J. C.

[4] Ou mieux : *Bhartrihari* (भर्तृहरि). Ce prince fut un poëte distingué; on a de lui un recueil de sentences composé de trois cents distiques.

[5] Espèce d'ascète. Ce nom s'applique particulièrement aux religieux qui se rendent insensibles aux impressions extérieures et indifférents à tout, et ne songent qu'à s'absorber dans l'Être suprême, par la méditation.

Il y avait dans la même ville un brâhmane qui se livrait aux austérités religieuses. Un jour, un dieu lui donna un fruit d'immortalité. Le brâhmane apporta ce fruit chez lui, et dit à sa femme : « Quiconque mangera de ce fruit, deviendra immortel : voilà ce que m'a dit le dieu en me l'offrant. » A ces mots, la femme du brâhmane se mit à pleurer à chaudes larmes, et dit à son mari : « C'est le châtiment d'un grand crime qui nous arrive; car, si nous devenons immortels, combien de temps nous demanderons encore l'aumône! mieux vaudrait mourir, parce qu'une fois morts, nous serions débarrassés des maux de cette vie. — J'ai reçu ce fruit, répondit le brâhmane, et je te l'ai apporté; mais tes paroles m'ont bouleversé l'esprit : maintenant, je ferai ce que tu me diras. — Hé bien, lui dit sa femme, donne ce fruit au roi, et reçois des richesses en échange, dans l'intérêt de la religion et du monde. »

Le brâhmane, suivant le conseil de sa femme, alla trouver le roi, et lui donna sa bénédiction; puis il lui expliqua la vertu du fruit, et lui dit : « Sire, veuillez accepter ce fruit et me donner des richesses; je serai heureux si vous vivez longtemps. » Le roi donna cent mille roupies au brâhmane, et le congédia; il alla ensuite à l'appartement des femmes, et donna le fruit à celle de ses reines qu'il aimait le mieux, en lui disant : « Mange ce fruit, tu deviendras immortelle et tu resteras toujours jeune. »

A ces mots, la reine prit le fruit des mains du roi, et ce prince retourna au milieu de sa cour. La

reine avait pour amant un kotwâl[1] auquel elle donna le fruit; celui-ci, à son tour, en fit don à une courtisane qui était sa maîtresse, et lui en expliqua la vertu. La courtisane pensa que ce fruit serait un beau présent à faire au roi, et, cette résolution prise, elle alla le lui offrir. Le roi accepta le fruit et congédia la courtisane après lui avoir donné beaucoup d'argent; puis il se mit à regarder le fruit et à réfléchir, et dégoûté du monde, il se dit : « Les richesses de ce monde ne servent à rien, car avec elles on finit par tomber dans l'enfer; il vaut donc mieux se livrer aux austérités religieuses, et ne songer qu'à Bhagavân[2], afin d'être heureux dans l'avenir. »

Après avoir pris cette résolution, il alla à l'appartement des femmes, et demanda à la reine ce qu'elle avait fait du fruit. Elle lui dit qu'elle l'avait mangé. Alors le roi lui montra le fruit. A la vue de ce fruit, la reine fut comme frappée de stupeur, et ne sut quoi répondre. Le roi sortit, fit laver le fruit et le mangea; puis, renonçant à la couronne, il se fit yoguî; et s'en alla tout seul dans la forêt, sans avoir aucun entretien avec personne. Le trône de Vikrama resta vacant.

Lorsqu'Indra[3] apprit cet événement, il envoya un démon pour garder Dhârâ; ce démon veillait nuit et jour sur la ville. Bientôt le bruit se répandit de pays en pays que le roi Bharthari avait aban-

[1] En persan كوتوال. Principal officier de police d'une ville.

[2] Dieu, l'Être suprême.

[3] Roi du ciel.

donné le trône et s'était retiré dans une forêt. A cette nouvelle, le roi Vikrama se hâta de revenir dans ses états. Il était minuit, et il entrait dans la ville, lorsque le démon lui cria : « Qui êtes-vous? où allez-vous? Arrêtez et dites votre nom. »

Le roi répondit : « Je suis le roi Vikrama; je vais dans ma ville. Qui es-tu pour m'arrêter? — Les dieux m'ont envoyé pour garder cette ville, répliqua le démon; si vous êtes véritablement le roi Vikrama, combattez d'abord avec moi, et vous entrerez ensuite dans la ville. » A ces mots, le roi serra sa casaque, et défia le démon, qui se posa en face de lui. Le combat eut lieu : à la fin, le roi terrassa le démon et lui monta sur la poitrine. « Roi, s'écria le démon, vous m'avez terrassé; mais je vous accorde la vie. — Il faut que tu sois fou, répondit le roi en riant, à qui fais-tu grâce de la vie? Si je voulais, je te tuerais : comment peux-tu m'accorder la vie? — Roi, reprit le démon, je vous sauverai de la mort; écoutez d'abord ce que je vais vous dire, et ensuite vous régnerez sur le monde entier, sans avoir rien à redouter. »

Enfin le roi lâcha le démon et l'écouta attentivement. Le démon parla en ces termes :

« Il y avait dans cette ville un roi très-libéral, nommé Tchandrabhâna. Un jour, ce prince étant allé dans un bois, aperçut un pénitent qui était suspendu à un arbre, la tête en bas, et ne respirait que de la fumée[1]. Ce pénitent n'acceptait rien

[1] C'est-à-dire : ne vivait que d'air, et ne prenait aucune nourriture.

de personne. Le roi, le voyant dans cet état, retourna à son palais, et, lorsqu'il fut au milieu de sa cour, il dit à ceux qui l'entouraient : « Celui qui « amènera ici ce pénitent, recevra cent mille rou« pies. » A ces mots, une courtisane s'approcha du roi, et lui dit : « Si votre majesté veut bien me le « permettre, j'aurai un enfant de ce pénitent, et je « l'amènerai avec cet enfant sur ses épaules. » Cette proposition étonna le roi ; il fit jurer à la courtisane d'amener le pénitent, et la congédia. Celle-ci alla dans la forêt, et, lorsqu'elle arriva à la demeure du pénitent, elle vit qu'il était réellement suspendu, la tête en bas, qu'il ne mangeait ni ne buvait, et était desséché. Elle prépara des friandises, et lui en mit dans la bouche : le pénitent trouva ces friandises d'un goût agréable et les mangea. La courtisane continua à lui en donner.

« Elle lui fit ainsi manger des friandises pendant deux jours. Cette nourriture lui rendit un peu de forces ; il ouvrit les yeux, descendit de l'arbre, et demanda à la courtisane pourquoi elle était venue en ce lieu. « Je suis fille d'un dieu, répondit-elle, « je me livrais aux austérités religieuses dans le ciel, « et je suis venue aujourd'hui dans cette forêt. — « Montrez-moi où est votre hutte, dit le pénitent. » La courtisane amena le pénitent dans sa hutte, et lui prépara des aliments savoureux. Le pénitent cessa de respirer de la fumée ; il se mit à manger et à boire tous les jours. Enfin, l'amour vint le tourmenter ; il eut commerce avec la courtisane, et per-

dit le fruit de sa pénitence. La courtisane devint enceinte, et, arrivée au terme de sa grossesse, elle mit au monde un enfant mâle. Lorsque l'enfant eut quelques mois, elle dit au pénitent : « Saint homme, « allez maintenant en pèlerinage, pour effacer toutes « les souillures de votre corps. » Après l'avoir ainsi trompé, elle lui mit l'enfant sur les épaules, et alla à la cour du roi, d'où elle était venue, après avoir juré de faire ce qu'elle avait exécuté.

« Lorsqu'elle vint devant le roi, ce prince la reconnut de loin, et, voyant l'enfant sur les épaules du pénitent, il dit aux gens de sa cour : « Voyez, « c'est la courtisane qui était allée chercher le yoguî. « — Sire, répondirent les courtisans, vous dites « vrai ; c'est bien elle, et veuillez remarquer que « tout ce qu'elle vous a dit avant de s'en aller, elle « l'a fait. »

« En entendant ce que disaient le roi et ses courtisans, le yoguî s'imagina que ce prince avait voulu interrompre ses dévotions. Plein de cette idée, il s'en retourna ; puis, lorsqu'il fut sorti de la ville, il tua l'enfant, et alla dans un bois se livrer à ses austérités. Au bout de quelques jours, le roi mourut, et le yoguî acheva sa pénitence.

« La conclusion de cette histoire est que vous êtes trois hommes nés dans la même ville, sous le même astre, la même division du grand cercle, et à la même heure. Vous, vous avez reçu le jour dans la famille d'un roi ; le second était fils d'un marchand d'huile, et le troisième, le yoguî, est né dans la

maison d'un potier. Vous régnez ici, et le fils du marchand d'huile avait le gouvernement des régions infernales. Le potier, après s'être bien acquitté de sa pénitence, tua le marchand d'huile, le métamorphosa en mauvais esprit, et le suspendit, la tête en bas, à un siris[1], dans un cimetière[2]; il veut vous tuer aussi. Si vous lui échappez, vous aurez la souveraineté. Je vous ai prévenu : tenez-vous sur vos gardes.

« En disant ces mots, le démon s'en alla. Le roi entra dans son gynécée. Au point du jour il en sortit pour aller s'asseoir sur son trône, et donna ordre de convoquer les gens de sa cour. Tous les serviteurs, petits et grands, se présentèrent devant lui et lui offrirent des présents. Il y eut de la musique et des chants et telles furent la joie et l'allégresse de tous les habitants de la ville, qu'à chaque place et dans chaque maison on se livra au chant et à la danse. Ensuite, le roi gouverna selon la justice.

« Un jour, un yoguî nommé Sântasîla vint à la cour de ce prince, avec un fruit dans sa main. Il donna ce fruit au roi; puis il étendit une natte et s'assit. Au bout d'un quart d'heure, il se retira. Lorsqu'il fut parti, le roi se dit en lui-même : « Ne serait-« ce pas l'homme dont le démon m'a parlé? » Ayant conçu ce soupçon, il ne mangea pas le fruit; il fit

[1] En sanscrit शिरीष. *Acacia sirisa. Mimosa seris.*

[2] Le mot मरघट, que je traduis par « cimetière, » signifie, à proprement parler : « Lieu où l'on brûle les morts. »

appeler son intendant et le lui remit, en lui recommandant de le conserver avec soin.

« Cependant le yoguî venait tous les jours et apportait chaque fois un fruit au roi.

« Un jour, le roi étant allé, avec quelques personnes de sa suite, visiter ses écuries, le yoguî s'y rendit, et lui mit un fruit dans la main, selon son habitude. Le roi s'amusait à jeter ce fruit en l'air, lorsque tout à coup il lui tomba des mains; un singe le ramassa et le brisa en morceaux. Il s'échappa de ce fruit un si beau rubis, que le roi, et ceux qui l'accompagnaient, furent émerveillés en voyant l'éclat dont il brillait.

« Alors le roi dit au yoguî : « Pourquoi m'avez-vous « donné ce rubis? — Sire, répondit le yoguî, il est « écrit dans les livres qu'il ne faut pas se présenter « les mains vides devant un roi, un précepteur spi-« rituel, un astrologue, un médecin et une jeune « fille, parce qu'il y a de l'avantage à leur faire des « présents. Mais, sire, pourquoi ne parlez-vous que « d'un seul rubis? Dans chacun des fruits que je vous « ai donnés, se trouve une pierre précieuse. »

« A ces mots, le roi dit à son intendant : « Allez « chercher tous les fruits que je vous ai remis. » Dès qu'il eut reçu cet ordre, l'intendant alla bien vite chercher les fruits, et trouva un rubis dans chacun d'eux, lorsqu'il les eut fait briser.

« A la vue de cette quantité de rubis, le roi fut charmé; il demanda un joaillier pour lui faire examiner ces pierres, et lui dit : « On ne peut rien em-

« porter avec soi en mourant : dans ce monde, la « vertu est le plus précieux des biens; dites-moi donc « avec probité quel est le prix de chacune de ces « pierres.

« — Sire, répondit le joaillier, vous avez dit vrai : « celui qui conserve sa probité, possède tout. La « probité nous suit partout : elle est une source « d'avantages dans les deux mondes. Écoutez, sire, « toutes ces pierres sont parfaites pour la couleur, « le poids et la qualité. En évaluant chacune d'elles « à plusieurs millions de roupies, je ne les estime « pas encore à leur prix. En vérité, la valeur de « chacun de ces rubis est égale à une des sept ré- « gions de la terre.

« En entendant ces paroles, le roi fut transporté de joie. Il donna un vêtement d'honneur au joaillier, et le congédia; puis il prit le yoguî par la main, le fit asseoir sur un coussin, et lui dit : « Mon royaume « tout entier ne vaut pas un de ces rubis; dites-moi « donc le motif pour lequel, vous qui êtes nu, vous « m'avez donné tant de pierres précieuses.

« — Sire, répondit le yoguî, il ne faut faire con- « naître ni les enchantements, ni les recettes médi- « cales, ni les bonnes actions, ni les affaires de famille, « ni les actes criminels, ni le mal qu'on a entendu « dire de quelqu'un. Ce sont là des choses dont on « ne peut parler dans une réunion; je vous dirai cela « en particulier. Écoutez, il est d'usage qu'une chose « qui a été entendue par six oreilles, ne puisse rester « secrète; personne n'entend ce qui se dit entre quatre

« oreilles, et ce que deux oreilles seulement ont en-« tendu, Brahmâ [1] lui-même l'ignore : à plus forte « raison, comment un homme pourrait-il le savoir? »

« Alors le roi tira le yoguî à l'écart, et lui dit : « Saint homme, vous m'avez donné tous ces rubis, « et moi je ne vous ai pas donné à manger un seul « jour : j'en suis honteux. Dites-moi ce que vous « désirez. — Sire, répondit le yoguî, je vais prati-« quer des enchantements dans un grand cimetière, « sur le bord de la Godâvarî [2], et j'obtiendrai ainsi « le pouvoir de tout faire [3]. Je vous demande en grâce « de venir passer une nuit avec moi : votre présence « fera réussir mes sortiléges. — Bien, dit le roi, j'irai : « indiquez-moi le jour. — Venez, reprit le yoguî, seul « et muni de vos armes, me trouver dans la soirée du « quatorzième jour de la quinzaine lunaire obscure [4]

[1] Créateur du monde, et l'une des trois divinités dont se compose la triade indienne.

[2] Rivière qui sort des monts Vindhyas, et va se jeter dans le golfe de Bengale.

[3] Il y a dans le texte : अष्ट सिद्ध (les *Achta siddhis*), huit dons surnaturels que donne la pratique de certaines dévotions. Ce sont : 1° la faculté d'agrandir son corps; 2° celle de le rendre petit; 3° celle de le rendre léger; 4° le pouvoir de satisfaire tous ses désirs; 5° la puissance de changer le cours de la nature; 6° l'empire sur tous les êtres; 7° la faculté d'atteindre les objets les plus éloignés, la lune, par exemple; 8° l'accomplissement de toute promesse, de tout engagement.

[4] Les Indiens divisent le mois lunaire en deux parties, ou *pakchas* (पक्ष), comprenant chacune quinze jours lunaires. La quinzaine claire, ou *souklapakcha* (शुक्लपक्ष), finit avec le jour de la pleine lune, et la quinzaine obscure, ou *krichnapakcha* (कृष्णपक्ष), avec le jour de la nouvelle lune.

«du mois de bhâdon[1], qui est un mardi. — Allez, «répondit le roi, j'irai seul, soyez-en sûr.»

«Après avoir reçu la promesse du roi et pris congé de lui, le yoguî entra dans un temple, et fit ses préparatifs; puis, emportant avec lui tout ce qui lui était nécessaire, il alla s'établir dans le cimetière. Le roi, de son côté, se mit à réfléchir.

«Cependant le moment fixé arriva. Le roi ceignit une épée et serra son vêtement inférieur; lorsque la nuit fut venue, il se rendit seul auprès du yoguî et le salua. Le yoguî l'invita à s'approcher et à s'asseoir. Le roi s'assit et aperçut tout autour de lui diverses espèces de fantômes, de spectres et de sorcières, à l'aspect redoutable, qui dansaient, et au milieu d'eux, le yoguî, qui faisait de la musique sur deux crânes. La vue de ce spectacle ne lui causa aucune frayeur. «Qu'avez-vous à m'ordonner? dit-il «au yoguî. — Sire, répondit celui-ci, puisque vous «êtes venu, faites une chose. Au sud de l'endroit où «nous sommes, et à la distance de deux kos[2], se «trouve un cimetière; dans ce cimetière il y a un «siris, et à cet arbre est suspendu un cadavre. Allez «vite me chercher ce cadavre, tandis que je vais «faire ici mes dévotions.»

«Après avoir envoyé le roi à ce cimetière, le yoguî s'assit et se mit à réciter des prières.

[1] En sanscrit भाद्र. Cinquième mois de l'année indienne (août-septembre).

[2] En sanscrit क्रोश. Mesure de distance qui équivaut à environ deux milles anglais.

« L'obscurité de la nuit était effrayante; la pluie tombait par torrents, au point qu'on eût dit qu'il ne devait plus jamais pleuvoir. Des spectres hideux faisaient un tel bruit et un tel fracas que l'homme le plus brave eût été frappé de terreur en les voyant. Mais le roi n'en poursuivit pas moins sa route. Des serpents venaient s'entortiller autour de ses jambes, et il s'en débarrassait en récitant des formules magiques. Enfin, lorsqu'après avoir parcouru un chemin difficile, il arriva au cimetière, il aperçut des vampires qui saisissaient des créatures humaines et les terrassaient, des sorcières qui dévoraient des foies d'enfants, des tigres qui rugissaient, et des éléphants qui meuglaient.

« En jetant les yeux sur l'arbre, il vit qu'à partir de la racine jusqu'à la cîme, toutes les branches et toutes les feuilles étaient en feu. De tous les côtés retentissaient ces cris confus : « Tuez! tuez! saisissez-« le! saisissez-le! prenez garde qu'il ne s'échappe! » Ce spectacle n'effraya point le roi; mais il se dit en lui-même : « Ce doit être le yoguî dont le démon « m'a parlé. » Ensuite, il s'approcha de l'arbre et aperçut un cadavre attaché à une corde et suspendu la tête en bas.

« A la vue de ce cadavre, il fut satisfait; la peine qu'il s'était donnée avait été couronnée de succès. Il prit son épée et son bouclier, grimpa résolument à l'arbre, donna un coup d'épée sur la corde, et la coupa. Le cadavre tomba et poussa de grands cris. En entendant ses gémissements, le roi fut transporté

de joie, et se dit : « Cet homme est vivant; » puis il descendit de l'arbre, et lui demanda qui il était. »

« A cette question, le cadavre se mit à rire aux éclats : le roi en fut tout étonné. Le cadavre remonta ensuite à l'arbre et y resta suspendu. Le roi y grimpa à son tour, saisit le cadavre sous son bras, le descendit, et lui dit : « Misérable, dis-moi qui tu es. » Le cadavre ne répondit pas. Le roi réfléchit et se dit en lui-même : « C'est peut-être le marchand « d'huile dont le démon m'a parlé, et que le yoguî « avait enfermé dans un cimetière. » Après avoir fait cette réflexion, il le lia dans un drap, pour le porter au yoguî.

« Quiconque déploie un pareil courage, réussit toujours. Le vampire dit alors au roi : « Qui êtes- « vous et où m'emportez-vous? — Je suis le roi Vi- « krama, répondit-il, et je te porte à un yoguî. — « Je le veux bien, reprit le vampire; mais à la con- « dition que si vous parlez en route, je reviendrai. » Le roi accepta cette condition, et l'emporta. « Roi, « dit le vampire, les hommes sages, instruits et in- « telligents passent leur vie à se livrer aux plaisirs « de l'étude des poëmes et des sâstras[1], tandis que « les sots et les ignorants la passent à se quereller et « à dormir. Par conséquent, ce que nous pouvons « faire de mieux, c'est de nous entretenir de choses

[1] Nom que l'on donne aux ouvrages qui traitent des sciences, de la littérature, des lois ou de la religion. Ce mot, employé seul, ne s'entend ordinairement que des ouvrages de littérature et de science.

« utiles pendant le trajet que nous avons à parcou-
« rir. Écoutez l'histoire que je vais vous raconter. »

I.

« Il était un roi de Banâras[1], nommé Pratâpamoukouta. Ce roi avait un fils nommé Vadjramoukouta, dont la femme se nommait Mahâdévî. Un jour, le jeune prince partit pour la chasse, emmenant avec lui le fils de son ministre, et s'avança à une grande distance dans les bois. Au milieu de ces bois, il aperçut un bel étang, sur les bords duquel des cygnes, des canards sauvages, mâles et femelles, des hérons et des poules d'eau prenaient leurs ébats. Tout autour de cet étang, des bains avaient été construits en briques, et au milieu des eaux fleurissait le lotus. Sur les bords, on voyait des arbres de diverses espèces, sous l'ombrage desquels soufflaient de frais zéphirs; on entendait le chant des oiseaux dans les branches, et, dans la forêt, s'épanouissaient des fleurs de toutes sortes, sur lesquelles venaient bourdonner des essaims d'abeilles.

« Lorsque le prince et son compagnon furent arrivés au bord de cet étang, ils se lavèrent le visage et les mains; puis ils remontèrent sur la rive.

« Il y avait en cet endroit un temple de Mahâdéva[2]. Les deux chasseurs attachèrent leurs che-

[1] Bénarès, ville capitale du district du même nom, dans la province d'Allahabad; elle est située sur le bord du Gange.

[2] Nom de Siva.

vaux, entrèrent dans le temple, et en sortirent après avoir adoré Mahâdéva.

« Pendant qu'ils rendaient leurs hommages au dieu, une princesse, suivie de ses compagnes, vint se baigner sur l'autre bord de l'étang, et, quand elle eut pris son bain et terminé ses méditations et ses prières, elle alla avec sa suite se promener à l'ombre des arbres.

« Le fils du ministre se reposait, et le prince errait en ces lieux, lorsque tout à coup ses yeux rencontrèrent ceux de la princesse. En la voyant, il fut charmé de sa beauté, et se dit en lui-même : « Ô « méchant Kâma[1], pourquoi viens-tu me tourmen- « ter? » La princesse, de son côté, dès qu'elle aperçut le jeune prince, prit dans sa main une fleur de lotus qu'elle avait attachée à sa tête, après avoir rendu ses hommages à la divinité, puis elle la mit à son oreille, la coupa avec ses dents, et la jeta sous ses pieds; ensuite elle la ramassa, et la plaça sur son sein, et enfin elle remonta sur sa monture et retourna à sa demeure avec ses suivantes. Le prince, désespéré et chagrin de son absence, revint auprès du fils du ministre, et lui raconta son aventure en rougissant. « Mon ami, lui dit-il, j'ai vu une belle « jeune fille; j'ignore son nom et sa demeure; si je « ne l'obtiens pas, je ne veux plus vivre : c'est ma « ferme résolution. »

« Lorsque le prince lui eut fait cet aveu, le fils du ministre le fit monter à cheval, et le ramena à son

[1] Fils de Brahmâ, et dieu de l'amour.

palais. Mais le prince était si triste, qu'il n'écrivait plus, ne lisait plus, ne mangeait plus, ne buvait plus, ne dormait plus, et renonçait à tout, même aux affaires de l'État. Il passait tout son temps à dessiner le portrait de la jeune princesse; puis il le regardait, et se mettait à pleurer. Il ne proférait pas une seule parole, et n'écoutait personne.

« Le fils du ministre, voyant l'état où le chagrin avait réduit le jeune prince, lui dit : « Quiconque a « mis le pied sur le chemin de l'amour, ne peut plus « vivre; et s'il survit, il n'éprouve plus que de la dou« leur. Aussi les gens sages ne marchent-ils jamais « sur ce chemin. — Je suis entré dans ce chemin, « répondit le prince, quoi qu'il en puisse advenir, « soit plaisir, soit chagrin. »

« Lorsque le fils du ministre entendit cette réponse résolue du prince, il lui dit : « Seigneur, cette « jeune fille, en s'en allant, vous a-t-elle dit quelque « chose, ou lui avez-vous parlé? — Je ne lui ai rien « dit, répondit le prince, et elle ne m'a rien dit non « plus. » Alors le fils du ministre reprit : « Il sera « bien difficile de la rencontrer. — Si je l'obtiens, « répliqua le prince, je vivrai; sinon, c'en est fait « de moi. — Vous a-t-elle fait quelque signe ou quel« que geste? demanda le fils du ministre. — Voici, « répondit le prince, ce qu'elle fit dès qu'elle m'a« perçut : elle retira de dessus sa tête une fleur de « lotus; puis elle la mit à son oreille, la coupa avec « ses dents, la jeta sous ses pieds, et enfin la déposa « sur son sein. — J'ai compris les signes qu'elle vous

« a faits, reprit le fils du ministre, et je connais son « nom et sa demeure. — Puisque tu as compris ces « signes, dit le prince, donne m'en donc l'explication. « — Seigneur, répondit le fils du ministre, écou- « tez : en retirant de dessus sa tête la fleur de lotus « pour la mettre à son oreille, elle a voulu vous faire « entendre qu'elle habitait le Karnâtaka[1]; en la cou- « pant avec ses dents, elle a voulu vous dire qu'elle « était fille du roi Dantavâta; en la jetant sous ses « pieds, elle a voulu vous faire comprendre qu'elle « se nommait Padmâvatî; et en la déposant sur son « sein, elle a voulu vous déclarer qu'elle vous por- « tait dans son cœur. — Hé bien, dit le prince, il « faut que tu me conduises dans la ville où elle ha- « bite. »

« A ces mots, ils s'habillèrent, prirent leurs armes, et, emportant avec eux des bijoux, ils montèrent à cheval et se dirigèrent vers la demeure de la princesse.

« Après plusieurs jours de marche, ils entrèrent dans le Karnâtaka et parcoururent la ville. En arrivant près des palais du roi, ils aperçurent une vieille femme qui était assise à sa porte, et filait.

« Ils descendirent tous deux de cheval, et s'approchant de la vieille, ils lui dirent : « Mère, nous « sommes des marchands voyageurs; nos marchan- « dises arrivent derrière nous, et nous venons en

[1] Province qui a donné son nom au Karnatique, mais qui s'étendait davantage au centre de la péninsule, et comprenait le Mysoure.

« avant pour chercher une demeure; si vous voulez « nous loger, nous resterons ici. » La vieille, regardant leurs visages et entendant leurs paroles, eut compassion d'eux et leur dit : « Cette maison est à « vous; restez-y aussi longtemps que vous voudrez. »

« A ces mots, le prince et son compagnon entrèrent dans la maison. Quelques instants après, la vieille vint s'asseoir avec bonté auprès des voyageurs, et lia conversation avec eux. Cependant le fils du ministre lui dit : « Quels sont les membres de votre famille « et vos plus proches parents, et comment gagnez-« vous de quoi subsister? — Mon fils, répondit la « vieille, est au service du roi, et vit fort à son aise. « Quant à moi, je suis la nourrice de Padmâvatî, « fille de ce prince : vu mon grand âge, j'habite cette « maison; mais le roi pourvoit à mes besoins. Je vais « tous les jours voir la jeune princesse, et je reviens « ensuite à la maison me livrer à mes peines. » Le prince fut charmé de cette réponse et dit à la vieille : « Demain, lorsque vous irez voir la princesse, veuil-« lez lui porter un message de ma part. — Mon fils, « répondit la vieille, pourquoi attendre jusqu'à de-« main? Dites-moi ce que c'est, et, à l'instant même, « j'irai porter votre message. — Hé bien, dit le prince, « allez dire à la fille du roi que le prince qu'elle a « vu sur le bord d'un étang, le cinquième jour de « la quinzaine claire du mois de djétha[1], est arrivé. »

« Aussitôt la vieille prit un bâton dans sa main,

[1] En sanscrit ज्येष्ठ. Deuxième mois de l'année indienne (mai-juin).

et alla au palais du roi. En entrant, elle vit la princesse, qui était seule. Lorsque la vieille se présenta devant elle, la princesse lui fit un salut. La vieille lui donna sa bénédiction et lui dit : « Ma fille, j'ai « été à votre service pendant votre enfance, et je vous « ai nourrie de mon lait : maintenant, Bhagavân vous « a fait grandir. Tout ce que mon cœur désire, c'est « de vous voir heureuse dans votre jeunesse ; votre « bonheur sera le mien. » Puis, après lui avoir tenu ce langage affectueux, elle ajouta : « Le prince que « vous avez charmé le cinquième jour de la quin- « zaine claire du mois de djétha, au bord d'un étang, « est venu demeurer chez moi ; il vous envoie ce mes- « sage, et me charge de vous annoncer son arrivée, « afin que vous remplissiez la promesse que vous « lui avez faite. Je vous assure que ce prince est digne « de vous, et qu'il a autant de mérite que vous avez « de beauté. »

En entendant ces paroles, la princesse se mit en colère ; elle prit du sandal dans ses mains, et appliqua des soufflets sur les joues de la vieille. « Mal- « heureuse ! lui dit-elle, sors d'ici. » La vieille, affligée de ces mauvais traitements, se retira, et revint auprès du prince lui raconter son aventure.

« Quand le prince apprit ce qui s'était passé, il resta confondu. Alors le fils du ministre lui dit : « Seigneur, n'ayez aucune inquiétude ; vous n'avez pas « compris ce qui est arrivé. — C'est vrai, répondit « le prince ; mais explique-moi cela, afin de tranquil- « liser mon esprit. — En prenant du sandal avec ses

« dix doigts, reprit le fils du ministre, et en frappant « la vieille femme au visage, la princesse a voulu « dire que, les dix derniers jours de la lune écoulés, « elle viendra au-devant de vous pendant la nuit. »

« Au bout de dix jours, la vieille retourna auprès de la princesse, et lui parla du jeune prince. Celle-ci couvrit de saffran trois de ses doigts, et frappa la vieille sur le cou, en lui disant : « Sors d'ici. » La vieille s'en alla désespérée, et revint dire au prince tout ce qui s'était passé.

« Le récit de la vieille causa au prince un profond chagrin. Le fils du ministre, le voyant dans cet état, lui dit : « N'ayez aucun souci ; ce qu'a fait la « princesse a une autre signification. — Mon esprit « est inquiet, répondit le prince, dis-moi vite ce que « cela signifie. — La princesse, reprit le fils du mi-« nistre, est dans une de ses époques critiques ; elle « prend en conséquence un délai de trois jours, après « lesquels elle vous fera appeler. »

« Lorsque les trois jours furent écoulés, la vieille alla, de la part du prince, s'informer de la santé de la fille du roi. La princesse se mit en colère ; puis elle conduisit la vieille à la porte de la partie du palais située à l'ouest, et la fit sortir. La vieille revint raconter au prince son aventure, et celui-ci fut désespéré. Cependant le fils du ministre lui dit : « L'explication de ce fait est que la princesse vous « invite à aller cette nuit au palais et à entrer par « cette porte. » Ces paroles causèrent une grande joie au prince.

« Quand le moment fut venu, le prince et son compagnon se vêtirent de brun, et se coiffèrent d'un turban; enfin, lorsqu'ils furent habillés, ils s'armèrent de toutes pièces. Pendant qu'ils faisaient ces préparatifs, la moitié de la nuit se passa. A cette heure régnait un profond silence. Les deux amis marchèrent doucement et sans faire le moindre bruit. Lorsqu'ils furent arrivés auprès de la porte, le fils du ministre resta dehors, et le prince entra. A peine celui ci avait-il franchi le seuil, qu'il aperçut la princesse qui l'attendait. Leurs yeux se rencontrèrent, et la princesse se mit à sourire; ensuite elle ferma la porte, et conduisit le jeune prince dans un appartement voluptueux.

« En arrivant dans cet appartement, le prince vit à différentes places des cassolettes étincelantes où brûlaient des parfums, et des suivantes, vêtues d'habits de diverses couleurs, qui se tenaient debout les mains jointes avec respect, chacune suivant son rang. D'un côté, était étendu un lit de fleurs; des boîtes de parfums et de bétel, des flacons d'eau de roses, des vases de fleurs et des boîtes à quatre compartiments, étaient rangés avec symétrie : de l'autre côté, des essences, des préparations de sandal, des parfums composés, du musc et du saffran, étaient déposés dans des coupes de métal. Ici étaient disposées des boîtes de différentes couleurs et contenant des préparations électuaires : là étaient des friandises de diverses espèces. Toutes les portes et les murailles étaient ornées de dessins et de peintures, et les figures

représentées sur ces tableaux étaient si belles, qu'en les voyant on était enchanté. En un mot, on voyait là tout ce qui peut donner le plaisir et la joie, et telles étaient les merveilles et la magnificence de ce lieu, qu'il serait impossible de les décrire.

« La princesse Padmâvatî conduisit le jeune prince dans cet appartement, et l'invita à s'asseoir. Puis elle lui fit laver les pieds, lui fit frotter le corps avec de la poudre de sandal, lui fit mettre des guirlandes de fleurs au cou, fit répandre sur lui de l'eau de rose, et, de sa main, agita un éventail pour le rafraîchir. Alors le prince lui dit : « Votre vue seule « m'a rafraîchi ; pourquoi vous donner tant de peine? « Vos mains délicates ne sont point faites pour agiter « un éventail. Donnez-moi cet éventail et asseyez- « vous.

« — Prince, répondit Padmâvatî, en venant ici « pour moi, vous vous êtes donné beaucoup de mal ; « il est juste que je vous serve. » Au même instant, une des suivantes prit l'éventail des mains de la princesse, et lui dit : « Ceci est mon affaire ; c'est moi « qui dois vous servir ; livrez-vous tous les deux au « plaisir. »

« Les deux amants se mirent à mâcher du bétel, et entrèrent en conversation intime. Pendant ce temps parut l'aurore ; la princesse fit cacher le jeune prince, et, lorsque la nuit fut revenue, ils se livrèrent de nouveau au plaisir.

« Plusieurs jours se passèrent ainsi, et lorsque le prince manifesta le désir de s'en aller, la princesse

ne voulut pas le laisser partir. Au bout d'un mois, le prince fut très-inquiet et très-tourmenté. Un soir qu'il se trouvait seul, il se dit en lui-même : « J'ai « abandonné mon pays, mon gouvernement, mon « trône, ma famille et tout ce que je possède; de- « puis un mois, je n'ai pas vu l'ami auquel je dois « mon bonheur. Que pensera-t-il, et comment pour- « rai-je savoir ce qui lui est arrivé? » Il faisait ces réflexions, lorsque la princesse entra. Voyant l'état dans lequel il se trouvait, elle lui dit : « Prince, « quel est le chagrin qui vous tourmente, et pour- « quoi êtes-vous si triste? dites-le moi. — J'ai un « ami qui m'est très-cher, répondit le prince, c'est « le fils de mon ministre. Il y a plus d'un mois que « je n'ai aucune nouvelle de lui. Cet ami est si intel- « ligent et si instruit, que c'est grâce à son adresse « que je vous ai obtenue : c'est lui qui m'a expliqué « tous vos secrets.

« — Votre esprit est là, reprit la princesse, com- « ment pourriez-vous être heureux ici? Ce que je « puis faire de mieux est donc de préparer des con- « fitures et des friandises, et de les envoyer à votre « ami. Allez vous-même auprès de lui, et, lorsque « vous lui aurez donné de quoi vivre, et que vous « l'aurez bien consolé, revenez ici le cœur satisfait. »

« A ces mots, le prince se leva et partit. La princesse fit préparer toutes sortes de friandises, auxquelles elle mêla du poison, et les envoya. Le prince avait rejoint son compagnon, et il était assis auprès de lui, lorsque les provisions arrivèrent. « Seigneur,

« demanda le fils du ministre, comment ces friandises « sont-elles arrivées ici? — J'étais dans l'appartement « de la princesse, répondit le prince, et je m'affli- « geais en pensant à toi, lorsqu'elle vint auprès de « moi, et me dit en me regardant : Pourquoi êtes- « vous triste? Dites-moi la cause de votre chagrin. « Alors je lui parlai de ton adresse et de ton intelli- « gence, et lorsque je lui eus donné tous ces détails, « elle me permit de venir auprès de toi. C'est pour « toi qu'elle envoie ces friandises : mange-les, et mon « cœur sera satisfait.

« — Vous m'avez apporté du poison, dit le fils « du ministre, il est heureux que vous n'en ayez « point mangé. Seigneur, écoutez ce que je vais vous « dire : Jamais une femme n'aime l'ami de son amant. « Vous avez eu tort de lui parler de moi.

« — Tu dis là une chose que personne n'oserait « faire, répondit le prince; si l'homme n'avait aucune « crainte de son semblable, il n'en craindrait pas « moins Bhagavân. » En disant ces mots, il jeta de ces friandises à un chien, et l'animal n'en eut pas plus tôt mangé, qu'il périt dans les convulsions. A ce spectacle, le prince fut transporté de colère. « Il « ne faut pas, s'écria-t-il, s'unir à une femme si per- « fide; jusqu'à présent, j'ai eu dans le cœur de l'af- « fection pour elle; mais aujourd'hui je sais ce qu'elle « est.

« — Seigneur, reprit le fils du ministre, il n'y a pas « à revenir sur ce qui est passé. Ce qu'il faut main- « tenant, c'est d'aviser au moyen d'emmener la prin-

« cesse chez vous. — Frère, répondit le prince, c'est « à toi de chercher ce moyen. — Tout ce que vous « avez à faire aujourd'hui, dit le fils du ministre, c'est « de retourner vers Padmâvatî, et d'exécuter ce que « je vais vous dire. En arrivant auprès d'elle, témoi- « gnez-lui beaucoup d'amour et de tendresse; et, « lorsqu'elle sera endormie, enlevez-lui tous ses bi- « joux, donnez-lui un coup de ce trident sur la cuisse « gauche, et revenez bien vite. »

« Le prince suivit ce conseil. Il retourna la nuit auprès de Padmâvatî; et, après un long entretien, les deux amants se couchèrent. Le prince épiait en secret le moment de mettre son dessein à exécution. Lorsque la princesse fut endormie, il lui enleva tous ses bijoux, lui donna un coup de trident sur la cuisse gauche, et revint à sa demeure. Après avoir raconté au fils du ministre ce qu'il avait fait, il lui remit les bijoux. Celui-ci prit les bijoux, et emmena le prince avec lui; ensuite, il se transforma en yoguî, alla s'établir dans un cimetière, se fit précepteur spirituel, et, choisissant le prince pour son disciple, il lui dit : « Allez au marché vendre ces bijoux; si quelqu'un « vous arrête, amenez-le vers moi. »

« A ces mots, le prince alla à la ville avec les bijoux, et les montra à un bijoutier qui demeurait près de la porte du palais. Celui-ci, en voyant les bijoux, les reconnut et dit au prince : « Ce sont les « bijoux de la fille du roi; dites la vérité : où les « avez-vous eus? »

« Pendant que le bijoutier avait cette explication

avec le prince, dix ou vingt personnes s'assemblèrent. Le kotwâl, informé de ce qui se passait, envoya des hommes qui arrêtèrent le prince et l'amenèrent devant lui avec les bijoux et le bijoutier. Le magistrat, lorsqu'il eut vu les bijoux, dit au prince de lui déclarer la vérité, et de lui avouer comment il les avait acquis. « C'est mon précepteur spirituel qui m'a « chargé de les vendre, répondit le prince; j'ignore « comment ils sont venus en sa possession. » Le kotwâl donna ordre d'arrêter aussi le précepteur spirituel; puis il fit comparaître devant le roi les deux accusés avec les bijoux, et il exposa toutes les circonstances de cette affaire. »

« Lorsque le roi eut connaissance du fait, il interrogea le yoguî, et lui dit : « Maître, où avez-vous « eu ces bijoux? — Sire, répondit le yoguî, dans la « quatorzième nuit de la quinzaine obscure, j'étais « allé dans un cimetière pour accomplir un enchan« tement sur une sorcière. Lorsque la sorcière fut « arrivée, je lui ôtai ses bijoux et ses vêtements, et « j'imprimai sur sa cuisse gauche la marque d'un tri« dent. Voilà comment ces bijoux sont venus en ma « possession. »

« Le roi, après avoir entendu la réponse du yoguî, alla à l'appartement des femmes, et le yoguî s'assit sur son siége[1]. « Voyez, dit le roi à la reine, s'il y « a une marque sur la cuisse gauche de Padmâvatî,

[1] Le mot आसन (*Asan*) « siége, » est le nom que l'on donne à une peau de gazelle, de tigre ou de léopard, que les religieux portent toujours avec eux, et sur laquelle ils ont l'habitude de s'asseoir.

« et quelle est cette marque. » La reine alla voir, et reconnut la marque d'un trident. Elle revint, et dit au roi : « Sire, il y a trois marques égales, et ces « marques sont disposées de telle façon, qu'on di- « rait qu'elle a été frappée avec un trident. »

« Alors le roi sortit; puis il fit appeler le kotwâl, et lui dit d'aller chercher le yoguî. Dès que le magistrat eut reçu cet ordre, il alla chercher le yoguî. Le roi se mit à réfléchir, et se dit en lui-même : « Les « affaires de famille, les désirs du cœur, et les in- « fortunes que l'on essuie, sont des choses qu'il ne « faut révéler à personne. »

« Cependant le kotwâl amena le yoguî devant le roi. Celui-ci le prit à part et lui dit : « Saint person- « nage, quel est le châtiment inscrit dans le livre « de la loi, pour une femme? — Sire, répondit le « yoguî, si un brâhmane, une vache, une femme, « un enfant ou une personne placée sous notre dé- « pendance, se rend coupable d'un acte perfide, la « peine inscrite dans la loi, est le bannissement. »

« A ces mots, le roi fit monter Padmâvatî dans un palanquin, et ordonna qu'elle fût abandonnée dans un bois. Le prince et le fils du ministre quittèrent leur demeure; ils montèrent tous deux à cheval, allèrent dans la forêt, et retournèrent dans leur ville, emmenant avec eux la princesse Padmâvatî. Au bout de quelques jours, ils arrivèrent à la maison paternelle. Petits et grands, tout le monde fut dans la joie, et le prince et la princesse éprouvèrent une satisfaction mutuelle. »

« Après avoir raconté cette histoire, le vampire dit au roi Vîra Vikramâdjîta : « Quelle est celle de « ces quatre personnes qui commit une faute? Si « vous ne pouvez me donner cette explication, vous « tomberez dans l'enfer. — Ce fut le roi, répondit « Vikrama. — Comment le roi commit-il une faute? « demanda le vampire. — Le fils du ministre, dit « Vikrama, fit les affaires de son maître; le kotwâl « exécuta les ordres du roi, et la princesse vint à « bout de ce qu'elle désirait : ce fut donc le roi qui « fit une faute en bannissant sa fille sans réflexion. »

(La suite à un prochain numéro.)

EXPÉDITION DE MOURAD-BEY

CONTRE

CONSTANTINE ET ALGER

EN 1112 (DE J. C. 1700);

FRAGMENT EXTRAIT DE LA CHRONIQUE ARABE D'EL-HADJ HAMOUDA BEN ABD-EL-AZIZ,

TRADUIT EN FRANÇAIS ET ANNOTÉ

PAR M. CHERBONNEAU.

Ben-Abd-el-Aziz écrivait vers la fin du XIIe siècle de l'hégire. Son ouvrage, qu'il composa sur le théâtre des événements, se divise en deux parties : 1° Histoire des Beni-Hafss ; 2° Gou-

vernement des Turcs. C'est à lui que revient l'honneur d'avoir continué le *Mouness fi akhbar Ifrikïa ou Touness* de Ben-Abi-Dinar-el-Kaïrouâni. Il s'arrête à l'année 1188 (de J. C. 1775), c'est-à-dire à l'apparition du prétendant Osman dans la montagne de Khamir, جبل خمير, suivant mon exemplaire, qui a été copié récemment à Tunis sur un manuscrit de la bibliothèque du bey. Persuadé que nos lecteurs seraient curieux d'étudier le style d'un auteur arabe moderne, j'ai transcrit ici le texte du fragment.

TEXTE ARABE.

(Fol. 9 v. l. 19).

ذكر غزوة قسنطينة والجزاير وما وقع فى ذلك ۞ كان فى اول
ولايته ارسل الى الجزاير ومعهم هدايا فردّوها عليه
واظهروا له العداوة والبغض فاستنشاط لذلك غيظا وكان
محترقا عليهم من اجل قتلهم لابيه فكان يحدث نفسه
بغزوهم ويعلق به فى مجالسه الى ان دخلت سنة ١١١٢
فعقد ديوانا واجتمع اليه وجوه العسكر واهل المشورة
منهم فتكلم معهم فى غزو الجزاير واجابوه بالسمع
والطاعة فجمع جموعة واستجمّ عساكره واخرج الأت
حربه وكتب الى خليل باى صاحب طرابلس يلتمس منه
الاعانة على قتال الجزايريين وخرج بمحلته يجرّ خمسة
وعشرين مدفعا فلما شارف قسنطينة خرج اليه بايها
على خوجة فالتقى الجمعان فكانت الهزيمة على على خوجة

وقتل من جنده خلق كثير وخرت (1) رءوس القتلى وبعث بها مراد باى الى الحضرة وامر ببنائها بسور القصبة واستولى على المحلة وظفر بابن على خوجة وزوجه فاكرمها واحسن اليهما واثخن فى قتل الاسارى والقى اهل قسنطينة بايديهم وهموا بتسليم البلد اليه فلو كان اسرع اليها بعد الوقعة لدخلها من غير قتال لكنه تلوم اياما حتى افاقوا من غشيتهم وتهيّوا لقتاله فلما نزل عليها امتنعوا عليه وارسل اليهم بالامان فلم يقبلوا فالحّ عليها بالحصار واخذ القلعة التى بظاهرها عنوة وقتل جميع من بها من المقاتلة ونهب ما اشتملت عليه وارسل المدافع التى بها الى الحضرة ثم استاصلها هدما وتركها خرابا ووافاه وهو على قسنطينة خليل باى صاحب طرابلس فخلع عليه واعطاه عطايا ضخمة واحاطوا بقسنطينة من جهاتها ودام الحصار خمسة اشهر ولما اشرف على فتحها بلغه قرب محلة الجزاير منه وكان عسكر الجزاير استضعفوا اميرهم وراوا منه عدم النجدة والمكافحة فخلعوه واقاموا غيره مقامه فخرج بهم الى قتال مراد باى ودفعه عن قسنطينة فزحف اليهم ثلاثة ايام متتابعة يرحل الفجر وينزل الغروب وتراءا

[1] L'expression خرّ, *kharr*, offre l'idée de *fendre*, de *disséquer*; mais je préfère le verbe حزّ, *hazz*, avec le sens de *trancher* ou de *percer*.

الجمعان فى اليوم الثالث بمكان يعرف بجوامع العلماء (1) وقد لقى عسكره من التعب والنصب امر عظيم وفى صبيحة اليوم الرابع ركب للقتال فنهاه نصحأوه عن ذلك واشاروا عليه بترك القتال ذلك اليوم حتى تستريح العساكر ويتفقدوا اسلحتهم ويصلحوا ويجموا خيلهم واكراعهم فلم يلتفت الى هذا الكلام ووبخ من قاله وراه جبنا وخورا وانشب القتال واجتلدا الفريقان ودارت رحى الحرب وحمى الوطيس ولما اشتدّ الامر ضاق الخناق وانهزم خليل باى بخيله وظنّ كثير من الناس انه مراد باى انهزم فانكشف كثير من خيله ايضا وكلب الجزايريون وصدّقوا الحملة فكانت الهزيمة وذلك لاحدى عشر ليلة بقيت من شهر ربيع الثانى سنة ١١١٢ وقتل من عسكر مراد باى خلق واسر اضعافهم فلما كان من غد يوم الوقيعة نادوا فى الاسارى من العرب والبربر بالامان وامروهم ان يجتمعون وسط المحلة ليبعثوا معهم من يوصّلهم الى مامنهم فلما اجتمعوا وضعوا فيهم السيف فاستاصلوهم عن آخرهم وكلفوا الاسارى من عسكر الترك بجرّ المدافع التى اخذوها من محلة مراد باى على ظهورهم الى قسنطينة فجروها ثم اطلقوهم ولما انتهت

[1] L'orthographe consacrée est علمة, *eulma*. L'écrivain tunisien, Ben-Abd-el-Aziz, peut l'avoir ignorée.

الهزيمة بمراد باى الى الكاف امر اهلها بالرحيل الى الحضرة لانه ظنّ ان الجزايريين يتبعونه وكذلك فعل باهل تبرسق وتاستور وما حولها من القرى ودخل الحضرة وتهيا لقتال العدو وحصن ابواب البلد وصحّح خيله ورجله فاتاه الخبر بانهم رجعوا الى بلادهم فلما ثبت عنده ذلك ارسل خليل باى الى القيروان وامره باخذها واطلق يده فيها وفى اهلها فدخلها وعاث فيها وقتل مقاتلها وسبا نساءها وذراريها وارتحل الى بلاده وامر مراد باى بعده بهدمها فهدمت دورها واسواقها وسورها ولم يترك بها بناء قائما الا المساجد والزوايا ثم صار لا يقوم ولا يقعد الا بذكر الجزاير ويومل العودة اليهم واخذ الثار منهم ويصرح بذلك فى المحافل والمشاهد وارسل اغة الصبايحية فى ثلاث مراكب الى ارض الروم لياتى بالعسكر فصادف بالحضرة العثمانية رسلا الى (1) من الجزاير فرفع كل من الفريقين قصته الى السلطان مصطفى ابن السلطان محمد خان رحمه الله تعلى يشكوا الاخر فوقع التوقيع بعقد الصلح بينهما

[1] L'exemplaire d'où j'ai tiré ce fragment, et qui fait partie de ma collection, est dû à la plume d'un *thâleb*, plus fort en calligraphie qu'en grammaire. Outre les lacunes, j'y ai trouvé un certain nombre de fautes d'orthographe qui témoignent de son ignorance.

Le mot الى n'offre aucun sens, et doit être effacé. Pour rétablir la phrase, je propose d'écrire, entre رسلا et من, les deux mots الذين جاءوا.

وكتب لكل واحد من الفريقين كتابا بذلك ورجع ابراهيم الشريف الى مراد باى بذلك فامتنع من قبوله وقوى عزمه على معاودة غزوهم وذلك فى سنة ١١١٣ وفى هذه السنة عزل دالى محمد داى واولى مكانه قهوجى محمد ولم يكن له معه الا الاسم ثم جهز محلته الصيفية وخرج بها فى جمع عظيم عازما على غزو الجزاير على كره من عسكره وكان خروجه فى اوايل المحرم سنة ١١١٤ فلما كان بوادى الزرقا على............ من باجة فتك به ابراهيم الشريف اغة الصبايحية فتكته المشهورة وكان قد تواطا على ذلك مع جماعة من الجند وكان مراد باى راكبا فى كروسة ومعه صاحبه جودة قربطاق فرصد ابراهيم الشريف الغرة ورماه برصاصة وزنها اربعة وعشرون درهما ومعها من الرصاص الصغير شىء كثير فاما جودة قربطاق فمات مكانهما (1) ووقع عليه من الرصاص واما مراد باى فانه وثب الى الارض ورمى ابراهيم الشريف برصاصة صادفته فى فخذه فجرحه جرحا خفيفا ونزل اصحاب ابراهيم الشريف فقطعوا راس مراد

[1] D'après mes conjectures, il faut lire مكانه بها, au lieu de مكانهما, qui est probablement une imitation servile, mais inhabile, du dessin que présentaient les mots trop serrés dans le texte original. Les copistes modernes, moins instruits et surtout moins consciencieux que leurs devanciers, au lieu de lutter contre les difficultés qu'ils rencontrent, se contentent d'esquisser une silhouette approximative des groupes de lettres.

باى هكذا ذكر الوزير فى تاريخه والمشهور على السنة شيوخ الحضرة ان مراد باى لما ضرب وثب الى الارض فسقط ميتا وان الذى جرح ابراهيم الشريف فى فخذه هو سعد كاتار احد خدام مراد باى وان ابراهيم الشريف عفا عنه بعد ذلك واستخدمه وقال له مثلك من يصطنع ثم لما فرغ ابراهيم الشريف من مراد باى ارسل خيلا فادركوا بنى اخيه محمد باى حسينا ومراد وكانا قد خرجا معه فى تلك المحلة فقتلوهما واتوا برءوسهما وارسل بالرءوس الثلاثة الى الحضرة وكان بها من بقية آل مراد حمودة بن حسين باى بن مراد باى وكان منهوسا وله ابن صغير له من العمر اربع سنين فقتلا معا ووضعت رءوسهم الخمسة ببطحاء القصبة وانقرضت دولة آل مراد والملك لله وحده ومما شاع على الالسنة ان دولة بنى مراد كانت بمقدار دولة بنى امية الف شهر وهذا صحيح اذا اعتبر مبدا دولتهم من اواسط دولة مراد باى حيث رسخت قدمه فى الولاية واستعلى على من كان يزاحمه فيها وكانت مدة مراد باى ثلاثة اعوام واربعة اشهر وكان قتله يوم السبت لثلاث عشرة خلت من المحرم سنة ١١١٤ ۞

TRADUCTION.

Au commencement de son règne, Mourad-bey (1) envoya des présents à la cour d'Alger. Soit haine, soit mécontentement, les Algériens les rejetèrent. Outré de colère et brûlant d'ailleurs du désir de venger la mort de son père (2), il n'eut plus d'autre pensée que de diriger contre eux une expédition. Il dissimula son dessein jusqu'aux premiers jours de l'année 1112 (de J. C. 1700), époque où, convoquant le divan, il communiqua aux conseillers et aux chefs militaires son plan d'attaque contre la puissance d'Alger.

Sur la réponse de l'assemblée : « entendre c'est obéir », il réunit ses troupes, qu'il augmenta de nombreuses recrues, et fit mettre en état tout le matériel de guerre. Puis il écrivit à Khalil-bey (2 *bis*), gouverneur de Tripoli, pour lui demander aide et assistance dans la campagne qu'il allait ouvrir. Après tous ces préparatifs, il se mit en marche à la tête d'une colonne qui traînait à sa suite vingt-cinq canons.

A peine se fut-il approché de Constantine, que le bey de cette province, Ali Khodja (3), se porta à sa rencontre. Les deux armées en vinrent aux mains, et Ali Khodja fut mis en déroute, après avoir essuyé des pertes considérables.

Mourad-bey fit couper les têtes des morts et les envoya à Tunis, avec ordre de les sceller aux créneaux de la casba. Dans une seconde bataille, il fit

prisonniers le fils d'Ali Khodja ainsi que sa femme, et les traita avec égards et générosité (4).

Il fit un grand carnage parmi les prisonniers. Les habitants de Constantine furent découragés par ce revers, et conçurent le projet de lui livrer la ville.

On ne peut douter que, s'il se fût présenté devant la ville, aussitôt après son premier succès, il n'y fût entré sans coup férir. Mais il laissa plusieurs jours s'écouler dans l'inaction ; et les assiégés ayant eu, grâce à ses lenteurs, le temps de se relever de leur premier échec, se préparèrent à lui opposer une vigoureuse défense. Repoussé dans un assaut, Mourad-bey tenta vainement de leur faire accepter l'amân. Il recommença l'attaque avec une énergie nouvelle et s'empara d'une forteresse située en dehors de la ville (5). Après avoir égorgé tous les hommes qui la défendaient, enlevé le butin et envoyé à Tunis les canons qu'elle renfermait, il la détruisit de fond en comble, ne laissant à sa place qu'un monceau de ruines.

Au milieu de ces événements, Khalil-bey, gouverneur de Tripoli, vint le rejoindre. Mourad-bey lui offrit un caftan d'honneur et des présents considérables. Ils commencèrent de concert le blocus de Constantine, qui dura cinq mois. Mourad-bey était sur le point de s'en rendre maître, lorsqu'il apprit que l'armée des Algériens s'approchait (6). Ceux-ci, n'ayant aucune confiance dans leur chef, à cause de son manque de courage et de sa nullité, l'avaient déposé et s'étaient choisi un autre émir.

Le nouveau pacha se dirigea à leur tête contre le bey des Tunisiens pour le repousser des murs de Constantine (7). Mourad-bey s'avança à leur rencontre. Pendant trois jours, il ne posa son camp qu'après le coucher du soleil et reprit sa course avant l'aurore. Enfin, les deux armées se trouvèrent en présence dans un lieu nommé Djouama-el-Eulma (8), sur la route de Sétif. Malgré la fatigue et la démoralisation de ses soldats, Mourad-bey monta à cheval le matin du quatrième jour, et voulut engager le combat. Ses lieutenants s'efforcèrent de l'en dissuader; ils lui représentèrent que les troupes avaient besoin de repos, qu'il était nécessaire de réorganiser le matériel de guerre, et qu'on ne pouvait se dispenser de laisser aux chevaux le temps de se refaire. Loin de se rendre à ces sages avis, le bey de Tunis accabla d'invectives ses conseillers, et les accusa de lâcheté. La guerre s'alluma, et les deux armées s'entre-choquèrent. Alors tourna la meule de la guerre, et le feu de la destruction s'alluma de toutes parts. La mêlée devint si compacte qu'on ne pouvait plus respirer.

Profitant du désordre général, Khalil-bey prit la fuite avec ses cavaliers. Il y eut une méprise. On crut d'abord que c'était Mourad-bey qui lâchait pied; une grande partie de sa cavalerie fut mise en déroute. Cette scène ranima l'acharnement des Algériens; ils chargèrent vigoureusement et mirent les Tunisiens en pleine déroute.

Cet événement se passait le dix-huitième jour

du mois de rebia-et-tsani de l'année 1112 (de J. C. 1700). Mourad-bey eut beaucoup d'hommes tués et laissa deux fois autant de prisonniers entre les mains de l'ennemi.

Le lendemain de la victoire, le pacha d'Alger fit annoncer aux prisonniers arabes et aux prisonniers berbères qu'ils eussent à se réunir au milieu du camp pour recevoir l'amân et être conduits sous escorte en lieu de sûreté. Mais ces malheureux ne furent pas plus tôt rassemblés, qu'on les passa tous au fil de l'épée. Après les avoir exterminés jusqu'au dernier, le pacha d'Alger condamna les prisonniers Turcs à porter sur leur dos, jusqu'à Constantine, les canons conquis sur les Tunisiens; puis il les renvoya sains et saufs.

Quant à l'armée en déroute, Mourad-bey la rallia sous les murs de Kef (9), ordonnant à ceux qui la composaient de se diriger vers Tunis. Il pensait que les Algériens le suivaient. Il entraîna de la même façon vers la capitale les habitants de Tubersok (10) et de Tastour (11), aïnsi que les populations circonvoisines, faisant tous les préparatifs d'une défense énergique. Dans ce but, il fortifiait les portes de la ville (12), remettait sur le pied de guerre la cavalerie et l'infanterie, lorsqu'il apprit que les troupes algériennes étaient retournées dans leur pays.

Après s'être assuré de la vérité de cette nouvelle, il confia à Khalil-bey la mission de s'emparer de Kaïrouan, lui laissant un pouvoir absolu sur la ville et ses habitants. Khalil-bey la prit d'assaut, la mit

à feu et à sang, massacra les hommes en état de porter les armes, et réduisit en servitude les femmes et les enfants; ensuite il retourna au siége de son gouvernement (Tripoli). Après son départ, Mourad-bey ordonna de jeter à bas ce qui restait des maisons et des remparts de Kaïrouan. Il ne laissa debout que les temples et les zaouïa (13).

Cependant il ne cessait de parler des Algériens, et se berçait toujours de l'espoir de prendre sur eux une revanche éclatante; espoir qu'il manifestait ouvertement dans toutes les assemblées. Il envoya à Constantinople l'agha des spahis (le capitaine de ses gardes) avec une flottille de trois bâtiments pour demander un renfort de troupes. L'émissaire de Tunis se rencontra dans la capitale des Ottomans avec les délégués de la cour d'Alger.

Les deux partis exposèrent leurs griefs, avec force plaintes l'un contre l'autre, devant le sultan Moustapha-khân, que Dieu le reçoive dans sa sainte miséricorde! Il en résulta un traité de paix qui fut notifié et imposé aux deux puissances belligérantes.

L'agha Ibrahim-ech-chérif retourna vers Mourad-bey; mais celui-ci, loin d'accepter le traité, n'en conçut qu'un désir plus violent de recommencer les hostilités.

La même année, c'est-à-dire en 1113 (de J. C. 1701), Daly-Mohammed-dey fut déposé, et Kahouèdji-Mohammed fut investi à sa place; mais il n'eut du pouvoir que le nom (14).

Mourad-bey prépara une expédition d'été et sortit

à la tête de forces imposantes, décidé à marcher contre les Algériens, au grand mécontentement de son armée. Son départ s'effectua dans les premiers jours de moharrem, l'an 1114 (de J. C. 1702).

Il s'était à peine avancé jusqu'à l'Oued-Zerga (15), à . . . (il y a ici une lacune dans mon manuscrit) . . . de Badja (16), que l'agha des spahis, Ibrahim-ech-chérif, fondit sur lui par un coup de main qui est devenu célèbre, et pour l'exécution duquel il s'était entendu avec une partie de l'armée. Mourad-bey se trouvait assis dans un chariot, ayant à côté de lui son favori Hamouda-Korbetak, lorsque Ibrahim-ech-chérif, qui s'était placé en embuscade, lui tira un coup de fusil (ou de tromblon) chargé d'une balle pesant vingt-quatre dirhems (17) et de plusieurs chevrotines. Hamouda, frappé mortellement par la décharge, tomba seul sur le coup, tandis que Mourad-bey, sautant à terre, riposta par un coup de feu qui atteignit légèrement à la cuisse Ibrahim-ech-chérif. Alors les compagnons de ce dernier s'élancèrent sur le bey et lui tranchèrent la tête. Tel est du moins le récit que nous a transmis El-Ouizir dans sa chronique (18). Ce qui paraît plus certain, d'après le témoignage des vieillards, c'est que Mourad-bey, atteint par la balle d'Ibrahim, mourut sur le coup, et que ce fut un des serviteurs de Mourad-bey, nommé Saad-Katar, qui blessa l'agha à la cuisse. Celui-ci le prit à son service, en lui disant : « C'est à un serviteur tel que toi qu'il convient d'accorder des bienfaits. »

Lorsque Ibrahim se fut débarrassé du bey (19), il envoya sa cavalerie à la poursuite de ses neveux Husseïn et Mourad, fils de son frère Mohammed-bey, qui l'avaient accompagné dans cette expédition. Dès qu'ils furent en son pouvoir, il les fit décapiter, et, joignant leurs têtes à celle de Mourad-bey, il les envoya toutes les trois à Tunis. Il existait encore dans cette ville un descendant de la famille, nommé Hamouda ben-Husseïn-bey, petit-fils de Mourad-bey. C'était un homme rachi tique; il avait un fils âgé d'environ quatre ans. Ibrahim les fit aussi mettre à mort, et les têtes de ces cinq personnages furent exposées sur l'esplanade de la casba.

Ainsi fut anéantie la dynastie de Mourad-bey (20). A Dieu seul appartient la puissance.

On est généralement d'accord sur la durée de la famille des Beni-Mourad, qui régnèrent, comme les Beni-Omeïa, mille mois, c'est-à-dire quatre-vingt-une années chrétiennes ou quatre-vingt trois ans et quatre mois du calendrier musulman. Ce calcul est juste, si l'on fait remonter le commencement de leur dynastie au milieu du règne de Mourad-bey, au moment où, s'élevant au-dessus de ses compétiteurs, il parvint à consolider son autorité.

Mourad-bey mourut le samedi 14 moharrem, l'an 1114 (de J. C. 1702), après avoir régné trois ans et quatre mois.

NOTES.

(1) Mourad-bey, fils d'Ali-bey et frère de Mohammed-bey, fut proclamé d'abord à Kaïrouan, le mercredi 22 de ramadhan, l'an 1110 (de J. C. 1698), puis à Tunis, lorsqu'il y fit son entrée, un lundi 13 du mois suivant (voir Ben-Abd-el-Aziz, fol. 8 v. l. 21). Il se livrait sans réserve à l'ivrognerie et à la débauche. Le commencement de son règne fut signalé par des crimes monstrueux dont l'historien ferme la liste par ces mots : فعل الجزّار الماهر (fol. 9 v. l. 5). Il tua de sa main le *fakih*, le muphti Abou Abd Allah Mohammed el-Aouâni, العوانى, de Kaïrouan, et fit bouillir sa chair. Il poussa la férocité jusqu'à en manger et à forcer ses familiers d'imiter son exemple. Dans un accès de rage, il fit prendre les fils de son oncle Ramadan-bey, deux enfants dont le plus âgé n'avait que sept ans. Par son ordre, on les perça avec des broches de fer, et leur chair fut rôtie sur des charbons (fol. 9 v. l. 5). Il portait toujours à sa ceinture des pistolets, des poignards et un sabre qu'il avait surnommé *El-bâla* (la pelle), probablement à cause de la largeur de sa lame. Lorsqu'une journée s'était écoulée sans qu'il eût versé le sang, il disait : البالة جاعت «El-bâla a faim» (fol. 9 v. l. 7).

Ce fut à cette époque qu'il renouvela le traité de paix conclu avec les Anglais.

Ben-Abd-el-Aziz rapporte avec indignation le massacre de Badja, qui eut lieu peu de temps après son investiture (fol. 9 v. l. 11), et l'affaire de Kaïrouan, dont les habitants furent forcés de payer une somme considérable et de livrer au bey l'imam de la principale mosquée, le cheikh Aboul-Abbas Ahmed ben Ibrahim er-rommah, ainsi que le cheikh Aboul-Haçan Ali ben Ahmed el-r'ariâni, الغريانى (El-Forriani?). A la suite de ces victoires, Mourad-bey s'enfonça dans la région du Djérid, où il préleva l'impôt, et revint à Tunis pour préparer l'expédition de Constantine.

(2) *Récit du meurtre d'Ali-bey par Ben-Abd-el-Aziz* (fol. 4 r. l. 5). Le mardi 27 du mois de redjeb, l'an 1097 (de J. C. 1687), les troupes tunisiennes et les soldats algériens se soulevèrent à Tunis et coururent à leurs casernements de Ras-et-tâbia, criant d'une voix unanime : « A bas Ali-bey ! Nous voulons pour sultan Mohammed-bey. » A cette époque, les troupes étaient sous le commande-

ment d'Ibrahim-Khodja. Le voyant pencher pour le parti d'Ali-bey, elles sortirent en tumulte et se débandèrent. Mohammed-bey monta sur une colline avec une partie de sa garde, et demeura spectateur de la révolte. Quant à Ali-bey, il se réfugia aussitôt dans son camp; puis, sautant sur un cheval, il se disposa à prendre la fuite. Mais quelques-uns de ses officiers lui dirent : « Seigneur, pourquoi vous éloigner avant de connaître l'issue des événements ? Peut-être que la fortune ne vous est pas contraire. Voyez votre frère ! Au lieu de fuir, il attend non loin de vous la fin de l'insurrection. » Pendant qu'ils parlaient ainsi, ils virent une troupe de cavaliers se diriger vers eux au galop de leurs chevaux. Ils crurent qu'on leur apportait une nouvelle favorable. Mais à peine les cavaliers furent-ils arrivés devant eux, qu'ils firent une décharge générale. Ali-bey tomba percé de balles. Sa tête fut tranchée et portée sur l'esplanade de la casba, où elle resta exposée. Le corps du malheureux prince fut enterré dans la *tourba* de son grand-père.

(2 *bis.*) Il est question de ce Khalil-Bey ou Khalil-Pacha, dans le *Rihlet*, ou Voyage de Moula-Ahmed, qui visita Tripoli à la fin de 1709. (Voy. *Exploration scientifique de l'Algerie*, t. IX, p. 106 et 107. C. D.)

(3) Ali-Khodja, bey de Constantine, parvint au pouvoir en 1104 (de J. C. 1692). Il était homme de bien; son gouvernement fut sage et équitable. (Conf. *Premier essai d'une histoire de Constantine*, p. 10, l. 12.)

(4) Ces événements n'ont point été mentionnés par l'auteur du Premier essai d'une histoire de Constantine. On y lit simplement (*loc. laud.*) : « En 1111 (de J. C. 1699), Mourad-bey, qui régnait à Tunis, vint assiéger Constantine, à la tête d'une armée considérable. Il plaça son camp sous les murs de la ville, dans un lieu appelé *Mela'ab*, ملعب. Le siége s'étant prolongé trois mois sans le moindre succès, Mourad-bey leva le camp et se porta sur Alger, dont les assiégés avaient réclamé la protection. »

S'il faut en croire les indigènes, il y avait en dehors de la ville deux emplacements du nom de *Mela'ab*. Le *Mela'ab el-Kebir* était au Bardo, sur la rive gauche du Roumel; le *Mela'ab es-Ser'ir* était sur la langue de terre qui relie la ville au Coudiat-ati, à l'endroit où les Français ont bâti une fontaine. Les amateurs d'antiquités, s'appuyant

sur la signification de *mela'ab* (cirque, hippodrome, lieu où l'on célèbre des jeux), pourraient penser qu'il est ici question du bas-fond à muraille circulaire, compris dans l'angle que forme la route de Philippeville, en se rattachant à l'esplanade de la Brèche, presque en face de la tour romaine, dite *Bordj-Assous*. Mais cette conjecture n'est pas admissible, parce que les gens de Constantine ont toujours appelé ces restes de cirque romain *Fondouk er-roum*.

(5) Il paraît difficile de fixer la position de cette forteresse. Les historiens gardent le silence sur ce point important de l'archéologie. Shaw, Peyssonnel et Desfontaines n'en ont pas même retrouvé les traces. Les anciens du pays, ainsi que les oulémas que j'ai consultés, se sont contentés de me répondre, avec cette stupide indifférence, qui leur sert de dignité nationale : « Qui est-ce qui peut se rappeler cela ? » Cependant, la critique historique a sa tâche à remplir. Il y avait une forteresse hors de Constantine. En quel endroit était-elle ? Sur quelle hauteur ? A quelle distance ? Le problème tire sa solution de l'examen topographique des abords de la ville. Le rocher sur lequel elle est assise, complétement escarpé sur trois de ses côtés, se rejoint au Coudiat-ati par une arête de peu de largeur à cette époque, et située sur le côté occidental ; ce qui lui donne, indépendamment de sa double inclinaison dans le sens du nord au sud et dans celui de l'est à l'ouest, la forme d'un promontoire péninsulaire. Cette position est dominée par trois montagnes : au nord, par le Mecid, مسيد ; à l'ouest, par le Coudiat-ati, كُدية عاتي ; et à l'est, par le Mansoura, المنصورة. Un ravin de plus de cent cinquante mètres de profondeur, formé par deux rochers à pic, rend la ville inaccessible à l'est et au nord-est. Un immense contre-fort de roches, مدارج, lui sert de rempart au nord-ouest. Il en résulte que le seul côté qui ait besoin d'être fortifié est le front exposé à l'ouest-sud-ouest, c'est-à-dire celui sur lequel s'ouvrent les trois portes appelées Bab-el-Djedid, Bab-el-Oued et Bab-el-Djabia. Donc il a dû entrer dans le système de défense de profiter de la montagne qui se dresse en face pour tenir entre deux feux les assiégeants. Telle est la conjecture où j'ai été amené par l'inspection minutieuse des lieux. Quant aux ruines qui viennent à l'appui, je les trouve sur le Coudiat-ati, dont le plateau a servi, dès le temps des Romains, de camp prétorien.

(6) On raconte que, pendant le blocus, les habitants de Constan-

tine envoyèrent un courrier à Alger pour demander des renforts. Par une nuit sombre, ils descendirent Ben-Zekri, le bache-seiiar du bey (courrier du cabinet) du haut de la cour romaine, dans un panier de palmier nain. Sa jument Halilifa fut descendue en même temps dans un filet. L'ennemi ne put voir ce manége. Ben-Zekri se rendit auprès du pacha, en trois jours, par la route de Hamza. Ce fut alors que les Algériens amenèrent une armée pour défendre Constantine. En mémoire de l'avantage remporté sur Mourad-bey, les gens de Constantine composèrent un *mahdjouz*, مْجوز, ou chant de guerre dont je n'ai pu recueillir que les premières strophes. En voici le commencement :

Chut ! Voici l'armée d'Alger !
C'est Ben-Zekri qui l'amène,
Ben-Zekri, l'intrépide cavalier,
Monté sur Halilifa,
La mignonne et la soyeuse.
Halilifa va paître avec les gazelles,
Et revient avec les vaches.
Elle se lave les mains
Et dîne avec le sultan.
Sa litière est un lit de soie ;
On emmaillotte son corps avec de la mousseline.

(7) Le premier essai d'une histoire de Constantine, p. 11, l. 6, donne une autre tournure aux événements. « Le pacha d'Alger, dit-il, alarmé de l'approche de l'ennemi, tergiversait et ne savait quel parti prendre. Parvenu au lieu appelé *Medjaz-el-ahmar,* « le Gué rouge », qui est à une étape de Sétif, Mourad-bey le rencontra. Les deux armées campèrent en face l'une de l'autre. Celle de Mourad-bey comptait environ 700 tentes ; le pacha d'Alger n'en avait guère avec lui qu'une centaine. Fier de la supériorité de ses forces, Mourad-bey dit à ses soldats : « Reposons-nous aujourd'hui ; demain nous « fondrons sur l'ennemi et nous tuerons le pacha. Puis nous marche- « rons sur Alger, qui sera prise sans coup férir. Je veux être pacha « d'Alger. » Cependant la terreur s'était emparée du sultan et se répandait dans tous les rangs. « Combattre ! disaient-ils ; mais nous « serons écrasés par le nombre. Fuir ! mais nous ne pourrons pas « échapper à la mort. » Alors ils convinrent de tenter une attaque de nuit. Dès que l'armée de Mourad-bey leur sembla plongée dans le sommeil, chefs et soldats se levèrent sans bruit et s'avancèrent sur le camp ennemi. A un signal donné, ils envahirent l'enceinte

et firent un horrible massacre. Mourad-bey perdit environ sept mille hommes; le reste de son armée se dispersa dans la campagne et prit la fuite. Lui-même, ne pouvant maîtriser son effroi, sauta sur son cheval de bataille, appelé *Kouhil*, et s'enfuit sans débrider de Medjaz-el-ahmar jusqu'à Merdj-Kouhil, où son cheval s'abattit sous lui. Il avait parcouru quatre journées de marche. Telle est l'origine du nom de *Kouhil* donné à cet endroit. Ali-Khodja mourut le jour même du combat. »

(8) *Djouâma-el-Eulma*, entre Medjaz-el-ahmar et Kareb, est situé sur le territoire des Eulma, tribu comprise dans le cercle de Sétif (*Sitifis*).

(9) Keff, près de l'ancienne *Sicca Venerea*, est une des clefs du royaume de Tunis, du côté de la frontière de Constantine. Peyssonnel y a vu une citadelle qui, depuis, a été démolie. (Voyez ce qu'en dit Shaw, t. I, p. 228.)

(10) Tubersok, Thabourse ou Thibursa-Burcé, à une lieue nord de Tucca. Elle est appelée « civitas Thiburcensium » dans l'inscription recueillie par Peyssonnel, p. 133.

(11) Tastour est une des localités ou s'établirent, en 1017 de l'hégire, sous le règne d'Osman-dey, les Maures chassés par le roi d'Espagne. Elle est située à quinze lieues sud-ouest de Tunis, près du confluent du Bagradas et de la Seiliane.

(12) M. Alph. Rousseau a donné une note intéressante sur les portes de Tunis dans le Journal asiatique, avril-mai 1849, p. 313.

(13) La définition la plus juste et la plus complète d'une *zaouïa* se trouve dans l'ouvrage du capitaine De Neveu intitulé : *Les Khouan, ordres religieux des Musulmans en Algérie*, p. 16, *edit alter.*

(14) Les beys de Tunis commandaient les armées. Le gouvernement était entre les mains des deys. Mais peu à peu les premiers s'emparèrent de toute l'autorité au dehors et ne laissèrent aux deys que l'administration intérieure de la capitale. Quelques-uns d'entre eux furent même élevés à la dignité de pacha et régnèrent réellement.

(15) L'Oued-Zerga coule de l'ouest à l'est. Prenant sa source chez les Hammema, tribu française qui campe sur les confins de la régence de Tunis, il va se jeter dans l'Oued-Millègue, à Ksar-el-hadda, c'est-à-dire à quatre lieues et demie, à l'ouest de Keff.

(16) Badja ou Béja est l'ancienne *Vacca* dont parle L. Marcus, *Histoire des Vandales*, p. 82, notes du livre III.

(17) Il y a deux espèces de poids appelés *dirhems* : l'un est le *dirhem thobbi*, pesant cinquante grains d'orge ; l'autre est le *dirhem chera'ï*, équivalant à cinquante grains d'orge plus 2/5.

(18) Il m'a été impossible jusqu'à présent de me procurer l'ouvrage d'El-Ouizir.

(19) L'usurpation d'Ibrahim ech-chérif mit fin à la dynastie des Beni-Mourad. Ce bey eut plusieurs guerres à soutenir contre Tripoli et Alger. Dans une expédition entreprise contre cette dernière puissance, il fut fait prisonnier et eut à subir six mois d'une captivité rigoureuse, dont il ne put se délivrer qu'en promettant une rançon de deux cent mille piastres. Lorsqu'il se présenta à Tunis, après ce honteux traité, ses sujets refusèrent de le recevoir.

(20) Ben abi-Dinar-el-Kaïrouani, contemporain d'Ali-bey, a commencé l'histoire des Beni-Mourad dans son *Mouness fi Akhbar Ifrikia ou Touness*, et s'est arrêté à l'année 1091 (de J. C. 1678). Ben Abd-el-Aziz continua l'histoire de cette dynastie et conduisit son récit jusqu'à l'année 1188 (de J. C. 1775). — Peyssonnel place le siége de Constantine par Mourad-bey en 1705. (Cf. *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, t. I, p. 299, 300, et 332, 333. C. D.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

TROISIÈME TABLE.

Cette table, la mieux conservée de toutes, continue le récit de la pacification de la Parthie. Elle parle ensuite d'une insurrection en Margiane et raconte la deuxième révolte de la Perse, soulevée par un nouveau pseudo-Smerdis, dont nous n'avions pas connaissance jusqu'ici. Une deuxième révolution à Babylone est également apaisée.

§ 1. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. Paçâva adam kâram Pârçam frâisayam abiy Vistâçpam hacâ Râgâyâ yathâ hauva kâra parâraça abiy Vistâçpam. Paçâva Vistâçpa ayaçtâ avam kâram asiyava Patigapanâ nâma vardanam Parthavaiy avadâ hamaranam akunaus hadâ hamithriyaibis Auramazdâmaiy apaçtâm abara vasanâ Auramazdâha Vistâçpa avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Garmapadahya mâhyâ I rauca thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Ensuite je déléguai de Ragæ l'armée perse à Hystaspe afin que cette armée se réunît à Hystaspe. Hystaspe aussi marcha vers cette armée. Il y a une ville, en Parthie, nommée Patigapanâ ; c'est là qu'il livra la bataille aux insurgés. Ormazd m'accorda son secours ; par la volonté d'Ormazd, Hystaspe anéantit entièrement l'armée des rebelles ; c'est le 1[er] du mois de Garmapada qu'ils livrèrent la bataille.

Le nom de la ville parthe *Patigapanâ* porte aussi une physionomie tout arienne ; seulement le dernier élement n'est pas clair.

Nous avons déjà dit notre manière de penser sur le mot *ayaçtâ*, que nous considérons comme un adverbe et non pas comme une préposition.

Le mot *parâraça* suivi d'*abiy* n'a pas sa signification ordinaire ; il a repris l'acception primitive « aller vers. »

Le père du monarque vivait encore ; en effet, Hérodote (I, 209) nous dit que Darius était encore assez jeune lors de son avénement.

Le chiffre 1 est intéressant pour nous, parce qu'il démontre que le *raucabis*, qui se trouve ailleurs, est l'ablatif comme *rauca*, qui, en effet, ne pourrait être un autre cas.

Le chiffre est à lire *aivâ*. L'époque est, selon moi, juillet 517.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus ksâyathiya paçâva dahyâus manâ abavà ima tya manâ kartâm Parthavaiy.*

Le roi Darius déclare : Désormais le pays était à moi. Voilà ce que j'ai fait en Parthie.

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. Margus nâmâ dahyâus hauvamaiy hasaitiya abava 1 martiya Frâda nâma Mârgava avam mathistam akunavatâ paçâva adam fraisayam Dâdarsis nâma Pârça manâ bañdaka Bâkhtraiyâ khsathrapâvâ abiy avam avathasay athaham paraidiy avam kâram źadiy hya manâ naiy gaubataiy paçâva Dâdarsis hadâ kârâ asiyava hamaranam akunaus hadâ Mârgayaibis Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Athriyâdiyahya mâhyâ XXIII raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Il y a une contrée nommé la Margiane; celle-là se révolta contre moi. Un homme nommé Frâda, ils le prirent pour chef. Ensuite je déléguai le nommé Dâdarsès, un Perse, mon serviteur, satrape en Bactriane; je lui parlai ainsi : « Marche et détruis cette armée de rebelles qui ne m'obéit pas. » Puis Dâdarsès marcha avec son armée, livra une bataille aux insurgés margiens. Ormazd m'accorda son secours; par la grâce d'Ormazd, mon armée tua beaucoup de monde de l'armée ennemie; c'était le 23 du mois de Athriyâdiya qu'ils livrèrent la bataille.

Le pays nommé Margus n'est autre que la Margiane, partie occidentale de la Bactriane, et arrosée par le Margus et l'Acès.

Ce pays est mentionné par Firdousi sous le nom de مرغ. La signification de ce nom est probablement « pays des oiseaux. » Le nom d'habitant est formé comme en sanscrit, par le *vṛddhi* de la voyelle radicale et par le *gouna* de la deuxième dérivative : *Mârgava*. Nous attendrions aussi *Mârgavaibis* au lieu de *Mârgayaibis*, probablement une forme incorrecte, à moins qu'elle ne provienne d'un ancien nominatif *Margis*. M. Rawlinson se trompe évidemment s'il dit

qu'en prenant *Mârgava* pour un pluriel, « les Margiens », il serait mieux en accord avec la grammaire sanscrite. Il faudrait alors *Mârgâ* ou *Mârgavâ*.

On pourrait croire que ce pays *Margus* est identique avec la contrée dénommée aujourd'hui *Merv*. En zend, on lit l'accusatif *Môurûm*, mais il vient d'un nominatif *Maurva*, ce qui se prononçait en perse *Maruva*.

La phrase *hauvamaiy has(a)itiyâ abava* démontre l'emploi, comme féminin, du pronom *hauva*, fait dont nous n'avions pas encore eu d'exemples, qui se multiplieront de manière à ce que nous ne puissions pas voir ici une forme régulière.

Hasaitiya est, sans contredit, synonyme de *hamithriyâ;* quant à l'explication étymologique, il faut dire que celle qui met le mot en rapport avec le sanscrit छिद्, *chid*, est loin de la vérité. Ce serait, au moins, *hasaidiya*, et non pas *hasaitiya*. En outre, il faut, pour deuxième élément, un mot qui indique comme le mot *mithra* le contraire de l'idée de scission. Je proposerais plutôt de l'assimiler au mot *khsaita, saita*, « roi, gouverneur, » de sorte que *hasaitiya* veuille dire « ayant un gouverneur, un roi à part, rebelle. »

Je ne suis pas non plus sûr de la vérité en adoptant le rapprochement de M. Rawlinson, qui trouve, dans le nom Frâda, le Phraates des anciens. Il n'est guère probable que ce mot Phraates ou Phrahates eût eu un prototype oriental *Frahâda* ou *Frahâta;* il est vrai que cette forme pouvait

se contracter en *Frâda* ou *Frâta*. Le mot فرهاد, du reste, est persan et veut dire « tailleur de pierres; » il se voit aussi comme nom propre dans Firdousi. Quant à *Frâda*, ce nom pourrait être aussi le mot zend *frâdad*, « donnant, libéral. »

Voici, pour une seconde fois, le nom de *Dâdarsès*, et ici l'individu qui le porte est réellement Perse. C'est, comme j'ai dit plus haut, un nom formé de l'intensif de *dars;* le général perse s'appelait « très-courageux; » en ceci son nom est identique, étymologiquement et pour la signification, au nom de Thraséas.

Le chiffre doit être lu *viçati thribis*. Le nom d'*Athriyâdiya*, correspondant à notre octobre, est ici écrit, par erreur, *Athriyâdiyahya;* on a sculpté, par mégarde, un 𐏃 pour un 𐎹.

Le mot satrape nous est ici montré dans sa forme originaire, et il faut convenir que cette fois les Grecs ont eu plus d'égards pour leurs oreilles qu'à l'ordinaire. Le mot *khsathrapâvâ*, d'un thème *khsathrapâvan*, accusatif *pâvânam*, génitif *pâuṇa* ou *pâvana*, veut dire : « protecteur, gouverneur du royaume. » La forme hébraïque אחשדרפנים se rattache plus strictement à l'expression iranienne que le terme *σατράπης*; on trouve pourtant la forme perse dans le *ἐξαιθραπεύοντες* des inscriptions grecques. Le suffixe *van* forme en persan et zend, à l'instar du sanscrit védique, des noms d'agents. Les Grecs nous ont laissé quelques autres exemples de ces formations dans les nombreux noms propres qui se trouvent dans

leurs livres; nous citons Ταύων (Ctésias), en perse, probablement, *Taunâ, Tavanâ*, génitif *Tavauna*, « le puissant. » Parmi les noms de la Bible nous citons celui de חרבונה (Esther), *Uvarbâvâ*, génitif *Uvarbauna*, « resplendissant comme le soleil. » La syllabe sert encore à former un grand nombre d'adjectifs dérivés de substantifs, et il y a même beaucoup plus d'exemples de cet usage dans les noms anciens.

Bâkhtraiyâ n'est pas le génitif, c'est le locatif, comme le démontre le paragraphe suivant.

§ 4. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya paçâva dahyâus imâ manâ abava ima tya manâ kartam Bâkhtraiyâ.*

Le roi Darius déclare : Après cela le pays restait à moi. C'est ce que j'ai fait en Bactriane.

Bâkhtraiyâ, non *Margauv*, parce que la Margiane faisait partie de la Bactriane.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya* I *martiya Vahyazdâta nâma Târavâ nâma vardanam Yutiyâ nâmâ dahyâus Pârçaiy avadâ adâraya hauva duvitiyam udapatatâ Pârçaiy kârahyâ avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra paçâva kâra Pârça hya vithâm̃patiy hacâ yadâyâ fratartam hauva hacâma hamithriya abava abiy avam Vahyazdâtam asiyava hauva khsâyathiya abava Pârçaiy.*

Le roi Darius déclare : Il y avait un homme, nommé Vahyazdâtes, dans une ville nommée Tarava, dans une province de Perse nommée Yutia. C'est là qu'il séjournait. Il se révolta pour la deuxième fois; il parla ainsi au peuple de Perse : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus. » Ensuite le peuple perse, qui dans son pays était détourné de la piété, me devint rebelle; il se déclara pour ce Vahyazdâtes, et celui-ci fut roi en Perse.

Hérodote nous a raconté (III, 66) que le peuple perse ne croyait réellement pas à la mort de Smerdis, et soupçonnait que le roi Cambyse n'eût fait répandre ce bruit que pour rendre impossible l'avénement de son frère. C'est en vain qu'il fit sur son lit de mort les aveux de son fratricide, les cruautés qu'il avait commises ne pouvaient, dans les yeux de ses sujets, contribuer à ajouter à ses paroles la foi qu'il requérait pour elles. Le peuple croyait que Smerdis était vivant : cette conviction rendait possible un soulèvement nouveau, dont le roc de Bisoutoun seul a gardé le souvenir.

L'insurrection de Perse est, après celle de Babylone, la plus considérable de toutes celles dont parle l'inscription. Pendant que Darius eut à pacifier les Mèdes, le domaine héréditaire des Achéménides faillit leur être enlevé par un imposteur. Cet homme ne manquait certainement pas d'énergie; non content de soulever la Perse, il envoya des armées dans les provinces de l'Est, pour les ameuter, pendant que Darius serait occupé dans les contrées occidentales de son empire. Il succomba en Perse, mais l'insurrection, dans les provinces, lui survécut.

Vahyazdâta est le nom de cet imposteur. Il se compose de *vahyah* (*vahyas*) et de *dâta*, le changement du *s* en *z* est motivé plus haut. *Vahya*, le sanscrit वस्यस्, comparatif de वसु *vasou*, veut dire « meilleur. » Ce mot est-il devenu le nom d'une divinité? Nous ne le savons pas au juste, mais l'em-

ploi du positif sanscrit *vasu* le rend très-probable. Le Zendavesta ne nous informe pas sur ce sujet dans les faibles débris que le temps et le fanatisme des hommes nous en a laissés. Si cette supposition n'est pas vraie, le nom du second pseudo-Smerdis s'explique facilement par « bien-donné, » c'est-à-dire, « bien-né », ou « mieux-né. » Comme cela se voit quelquefois, le comparatif pourrait avoir reçu l'acception du positif. Cette dernière idée, pour ce cas spécial, me semble confirmée par le به de l'idiome actuel, qui ne peut guère se dériver du positif *vau*. Le mot, comparatif d'origine, n'en a pas moins reçu une autre désinence semblable, de sorte que « meilleur » se dit maintenant بهتر, ce qui, quoi qu'en aient dit des étymologistes faciles à contenter, n'a aucun rapport avec l'allemand *besser*, ou l'anglais *better*. Le *h* dans le mot *vahyah* est conservé, grâce à la combinaison exceptionnelle *hy*. Nous n'avons pas besoin d'annoncer que si ce nom avait une analogie en sanscrit, cette dernière s'écrirait वस्योदत्त *vasyôdatta*.

Me tromperais-je si je croyais reconnaître le premier élément *vahya* dans les noms commençant par Οἰό, tels que Οἰόβαζος? Je présumerais alors que le nom de ce martyr de Darius se prononçait *Vahyabâzus*, ce qui signifie « doué de bras vaillants. » Le *ah* ne se forme pas toujours devant *b* en *azb*, très-souvent la spirante s'élide.

Quant au nom du fils de Haman (*Esth.* VIII), ויזתא, il faut avouer, quant à moi, que l'identification proposée par M. Benfey ne me suffit pas en-

tièrement. Le *h* persan ne se trouve presque jamais supprimé par les juifs, ensuite le ז n'aurait pas suffi pour rendre le son de *zd*, que nous trouvons partout ailleurs parfaitement rendu par זד. Je suis plutôt disposé à voir dans l'hébreu זתא, le persan *zâta*, « né. »

Les noms de la ville *Taravâ* et de la contrée Yutiyâ ne sont pas sûrs; dans le premier, M. Benfey a supposé le *Tabæ* des anciens, je crois à tort, puisque les cartes mettent cette ville ailleurs qu'en Perse. Quant au Yutiyâ, je crois que le nom est clair, ce sont les Οὔτιοι d'Hérodote (III, 93), dont le nom se voit réellement dans la circonscription du Farsistan.

Nous lisons ici le verbe *dâr* (inf. *dâritanaiy* et *dâstanaiy*) dans une acception nouvelle, celle de « demeurer, rester. »

La phrase *hya vithâmpatiy hacâ yadâyâ fratarta* fait quelques difficultés; le sens semble être « étant chez lui détourné de l'obéissance. » C'est un cri de détresse de Darius à l'endroit de ses compatriotes peu fidèles; il ne se trouve qu'ici parce que les autres peuples, en se soulevant, ne violaient pas, comme la nation perse, la piété contre leur royal compatriote. *Yadâ* serait le sanscrit यज्ञा *yağâ*, s'il existait, et indique « adoration, sacrifice. » Je ne doute pas que ce mot *yadâ* ne soit le mot achéménien que les Grecs traduisaient par προσκύνησις.

Fratarta est le participe de *fratar*, « passer, » au passif, « détourner. » Le mot, dans cette composition, n'a pas été reçu dans la langue actuelle; on trouve

cependant le verbe simple تريدن, « extraire », ainsi que le composé گذاشتن et گذاريدن, « passer, » anciennement dans la forme causale *vitâstanaiy* et *vitâritanaiy*.

Les derniers mots « il était roi en Perse » sont un naïf aveu de l'importance de l'insurrection nouvelle. Il va sans dire que la phrase « il se révolta pour la deuxième fois » ne se rapporte pas à l'imposteur même, mais à la révolution, fomentée pour une seconde fois par un nouveau pseudo-Smerdis.

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. Paçâva adam kâram Pârçam utâ Mâdam frâisayam hya upâ mâm âha Artavardiya nâma Pârça manâ bañdaka avamsâm mathistam akunavam hya aniya kâra Pârça paçâ manâ asiyava Mâdam paçâva Artavardiya hadâ kârâ asiyava Pârçam yathâ Pârçam parâraça Rakhâ nâma vardanam Pârçaiy avadâ hauva Vahyazdâta hya Bardiya agaubatâ aisha hadâ kârâ pates Artavardiyam hamaranam cartanaiy paçâva hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ kâram tyam Vahyazdâtahya aźa varçiya Thuravâharahya mâhyâ XII raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Ensuite j'envoyai l'armée perse et mède qui était auprès de moi. Il y a un Perse nommé Artavardès, mon serviteur, je le nommai leur chef ; l'autre armée alla en Médie sous mes ordres. Artavardès marcha avec son armée vers la Perse pour la soumettre. Il y a une ville nommée Rakha, en Perse ; c'est là que ce Vahyazdâtes, qui s'appelait Smerdis, marcha vers Artavardès avec son armée pour livrer une bataille. Ils engagèrent le combat. Ormazd m'accorda son secours ; par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de l'armée de Vahyazdâtes ; c'est le 12 du mois Thuravâhara que la bataille fut livrée.

Pendant que Darius pacifiait la Médie, son général Artavardès fut envoyé pour soumettre la Perse. La première bataille fut livrée au printemps de l'année 517 avant J. C. et est antérieure à la bataille de *Patigapanâ*, qui eut pour suite la soumission de la Parthie.

Le nom du Perse *Artavardiya* est de la classe très-nombreuse des noms propres commençant par *Arta*. Je n'ai pas l'intention de les énumérer, je me bornerai à expliquer le nom que nous lisons ici; il signifie probablement « puissant. » Le mot *arta*, du reste, est tout à fait le sanscrit ऋत *ṛta*, le zend *asa*; le mot *asava* se dit en sanscrit *ṛtâvan*, en perse *artâvâ*, génitif *artâuna;* le féminin zend *asaoni* correspond au perse *artâunis* ou *artaunis*, qui se trouve conservé dans le nom Ἄρτωνις (Arr. VII, 6).

Nous avons déjà parlé, au commencment de notre explication différente, du verbe *parâ-raç*, qui ne signifie pas seulement « arriver, » mais « soumettre, » littéralement « venir contre quelque chose. »

L'adverbe *paçâ*, sanscrit पश्चात् *paççât*, se place ici comme préposition régissant le génitif. La traduction verbale est « derrière moi. »

Le nom de la ville *Rakhâ* ne se trouve pas ailleurs.

§ 7. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva hauva Vahyazdâta hadâ kamanaibis açbâraibis amutha asiyava Pisiyâuvâdâm haca avadasa kâram ayaçtâ hyâparam aisha patis Artavardiyam hamaranam cartanaiy Paraga nâma kauf avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha*

kâra hya manâ avam kâram tyam Vahyazdâtahyâ aźa Garmapadahya mâhyâ VI raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam utâ avam Vahyazdâtam agarbâya utâ martiyâ tyaisaiy fratamâ anusiyâ aha(ñ)tâ agarbâya.

Le roi Darius déclare : Ensuite ce Vahyazdâtes marcha avec des cavaliers fidèles vers Pisiyauvâdâ ; c'est de là qu'il alla, pour la deuxième fois, avec l'armée contre Artavardès pour livrer une bataille. Il y a une montagne nommée Paraga, c'est là qu'ils engagèrent le combat. Ormazd me prêta son secours ; par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de l'armée de Vahyazdâtes. C'est le 6 du mois de Garmapada qu'ils livrèrent la bataille, et ils prirent ce Vahyazdâtes ainsi que les hommes qui étaient ses principaux complices.

Nouvelle bataille vers le mois de juillet 517, presque en même temps que la victoire sur les Parthes dont nous parlions tout à l'heure.

Amutha veut dire « d'ici, » et semble indiquer que Vahyazdâtes s'éloignât de la Perse vers l'est; et le *hacâ avadasa*, « de ce côté, » paraît confirmer cette hypothèse.

Il est très-surprenant que, dans les deux passages où nous rencontrons le nom de *Pisiyâuvâdâ*, le mot *nâmâ* manque, de sorte qu'il en faut inférer que cette contrée n'avait réellement pas besoin d'être plus spécialement désignée. J'ai déja exprimé la conjecture que peut-être dans la dernière partie du mot se trouve conservée la désinence de nom de Pasargades.

Ayaçtâ hyâparam : plus bas nous lisons *patiy hyâparam*, d'où on pourrait conclure que *ayaçtâ* se

trouve aussi quelquefois employé comme préposition. D'après l'étymologie donnée plus haut, ce dernier mot répondrait exactement à l'allemand *gegen*.

Hyâparam, « pour une fois postérieure, pour une autre fois ; » je n'admets pas la procope avancée par M. Benfey. Le mot, il me semble, est composé de *hya* et de *aparam*, d'une ancienne forme du neutre *hya* pour *tya*, laquelle se trouve dans le ὅ du grec à côté du τό.

Je lis le nom de la montagne, dans lequel on a cru reconnaître le *mons Pagrus* des anciens, *Paraga*, non *Parga* ; je traduis ce nom iranien par « très-élevé. » La syllabe *Para* se lit très-souvent au commencement des noms de montagnes ; M. Burnouf a déjà expliqué le Παραχοάτρας des Grecs par le zend *Pôuruqâthra* (*Paurulivâthra*), en persan *Paruvâthra*, ou *Parauvâthra*, « très-brillant. » Il nous sera bien permis d'alléguer le sanscrit पर्वत, *parvata*, « montagne, » qui s'écrivait en perse *paruvata* ou *paruta* ; ce qui, avec la terminaison *kina*, persan moderne كين, donne parfaitement le nom des Παρυητάκηνοι, en perse *Paruvatakinâ*. Le mot signifie « les montagnards. » Il fut corrompu en *Paraetakeni* (Plin.), si toutefois c'est le même nom. La syllabe, dont il est question ici se trouve aussi dans le nom du Paropamise, que M. de Bohlen fait dériver d'un sanscrit *Parôpamiça* et qu'il explique par « à côté de Nisæa. » Aujourd'hui nous pouvons disposer de plus de données que n'en avait le savant infortuné de Königsberg. Je ne crois pas que cette

étymologie soit juste, parce que d'abord les Grecs n'écrivent jamais Παρωπάμισος, mais seulement Παροπάμισος, et Παραπάμισος, laquelle dernière leçon me paraît la vraie. Ensuite la transformation d'un *n* perse en μ, est contre toute analogie. M. Bohlen aurait pu alléguer que dans un passage d'Aristote (*De meteorol.* I, 13.) nous trouvons Παρπάνισος, mais cette leçon est trop défigurée, quant au reste du mot, et un fait trop isolé, pour qu'on puisse l'admettre comme sérieuse autorité; car les *Parpanei montes* de Priscien ne peuvent guère compter. Nous parlerons ailleurs de ces noms, que nous n'avons cités que pour défendre notre manière de prononcer le nom de la montagne Paraga, théâtre de la défaite de l'imposteur.

§ 8. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: paçâva adam avam Vahyazdâtam utâ martiyâ tyaisaiy fratamâ anusiyâ aha(ñ)tâ Uvâdaidaya nâma vardanum Pârçaiy uvadasis uzzatayâpatiy akunavam.*

Le roi Darius déclare: Ensuite je fis crucifier ce Vahyazdâtes, et les hommes qui étaient ses principaux complices, dans la ville, en Perse, nommée Uvâdaidaya.

Les mots *uvadasis uz(a)tâyâpatiy akunavam* se trouvent ici complets pour la première fois. Nous pouvons en recueillir une remarque grammaticale: l'accusatif au pluriel des pronoms qui avaient pris la forme du nominatif, lorsque le mot était indépendant (comparez *avaiy*), s'était conservé dans les formes enclitiques.

Je crois, bien que j'approuve la signification don-

née par mes devanciers, pouvoir proposer une tout autre étymologie du mot *uzzatayâpatiy*. C'est ainsi que j'écris le *uztayâpatiya* de M. Rawlinson; il n'en a pas donné l'étymologie. M. Benfey a remédié à ce défaut en identifiant le persan *uzta* au sanscrit, non existant, *uttha*. Mais il y a une chose bien gênante pour les étymologistes, c'est la grammaire; or, celle-ci donne son veto. Le sanscrit *uttha* se dirait en persan *uçta*, attendu que le *t* devant un *t* se change, en zend, persan ancien et moderne, en ç ou *s*, pour la préposition *ud;* il y a dix exemples pour un qui le prouvent. Il ne faut donc plus penser à cette étymologie, repoussée par une des règles phonétiques expliquées plus haut. Le mot *uttha* signifierait « élevé; » mais il y a peut-être un autre mot qui a la même signification, et qui fait en même temps allusion au but auquel tendait cette chose « élevée, » qu'on nomme le gibet.

C'est le mot sanscrit उद्धत, *uddhata*, « élevé, » qui se formerait en persan *uzźata*, ou *uzzata*, attendu que les lettres *z* et *ź* se remplacent très-souvent l'une l'autre. Nous ne serons pas étonnés que le *z* ne soit mis qu'une seule fois, le perse n'indiquant pas, dans l'écriture, les lettres doublées. Le mot *uzzatayâpatiy* est alors le locatif dépendant du *patiy* enclitique; le *i* devant *y* est négligé, comme souvent.

L'emploi du mot « élevé » dans l'acception de « croix, gibet » (car les deux choses sont les mêmes dans l'antiquité), ne nous doit pas étonner. Nous savons par le livre d'Esther, ce document précieux

pour les connaissances des mœurs perses, que la croix était généralement très-haute, celle d'Haman n'avait pas moins de cinquante pieds de hauteur.

Le mot hébreu עֵץ, « arbre, bois, » employé dans le livre d'Esther pour désigner ce funeste appareil, nous met sur les traces du véritable mot persan. La signification de ce mot, dans ce passage, est unique dans la Bible, et nous ne sommes pas mal disposé à voir ici, comme ailleurs, une petite influence de l'idiome achéménien sur le dialecte des Israélites vivant en Iran. N'y aurait-il pas eu un mot qui eût la double acception de « gibet et de bois ? » En sanscrit l'arbre se dit दारु, *dâru;* ce mot a existé en persan, puisque la cannelle se nomme encore aujourd'hui دارچینی, avec lequel on peut comparer le bengali দারুচিনি, « le bois tchini. » Or le mot دار a, en persan moderne, la signification de « gibet, » ce qui nous autorise à soutenir que le mot עֵץ n'est que la traduction du mot perse *dâru.* Le passage d'Esther (v. 14) se traduirait ainsi en persan : *Utâ . . . . . dârum pañcâça padâ uzzatam akunaus.*

On peut aussi admettre un substantif féminin *uzzati*, sanscrit उद्धति, dont *uzzatayâ* serait également le locatif.

Le nom *Uvâdaidaya* est peut-être composé de *Uvâ* et d'une forme intensitive de *dai*, infinitif *daitanaiy*, دیدن, « voir. »

§ 9. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya hauva Vahyazdâta hya Bardiya agaubatâ hauva kârum frâisaya Harauvatim Vivâna*

nâma Pârça manâ bañdaka Harauvataiyâ khsathrapâvâ abiy avam utâsâm I martiyam mathistam akunaus avathâsâm athaha paraitâ Vivânam źatâ utâ avam kâram hya Dârayavahus khsâyathiyahyâ ganbataiy paçâva hauva kâra asiyava tyam Vahyazdâta frâisaya abiy Vivânam hamaranam cartanaiy Kâpiskânis nâmâ didâ avadâ hamaranam akunava Auramazdâmiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya XIII Anâmakahya mâhyâ raucabis âha avathasâm hamaranam kartam.

Le roi Darius déclare : Ce Vahyazdâtes, qui s'appelait Smerdis, avait envoyé une armée en Arachosie. Un nommé Vivâna, mon serviteur, un Perse, était satrape en Arachosie, contre celui-là il avait dirigé son armée. Ils élurent un homme leur chef; celui-là leur parlait ainsi : « Marchez, battez ce Vivâna, et cette armée qui obéit au roi Darius. » Puis cette armée que Vahyazdâtes avait envoyée contre Vivâna marcha pour engager un combat. Il y a une forteresse nommée Kâpiskânis : c'est là qu'ils livrèrent la bataille. Ormazd m'accorda son secours, par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de cette armée insurrectionnelle; c'était le 13 du mois d'Anâmaka qu'ils engagèrent le combat.

La mort de Vahyazdâtes n'avait pas mis une fin à l'insurrection fomentée par lui; elle éclata en Arachosie, où une armée put encore soutenir deux combats au nom de l'insurrection; cependant on ne voit pas bien, le prétendant une fois enlevé, à quel titre elle se perpétuait. Une première bataille eut lieu au mois de décembre 517; ce qui n'empêcha pas les rebelles de courir les chances, quelques mois plus tard, d'un nouveau combat, qui devint décisif.

Le nom de *Vivâna* n'est pas encore clair pour moi;

c'est peut-être le zend *Vîvaǧhana*, surnom de Djemchid (persan *Jamakhsaita*). L'idiome des Áchéménides devait prononcer ce nom *Vivahana*, et le contracter en *Vivâna*. Il y avait à côté de celle-ci une forme zende, *vîvaǧhvat*, qui correspond exactement à un sanscrit विवस्वत्, *vivasvat*, et également au nom du père du Yama Indien; le persan la transformait en *Vivauva*, génitif *Vivauvata*. Je crois voir dans le nom de Ferdousi گیو une altération de ce nom *Vivâna;* comme peut-être le persan گو, « héros, » n'est qu'une altération de ce nom patronymiqne du héros favori d'Iran.

Le génitif de *Dârayavus*, *Dârayavahus*, se trouve aussi autre part sous cette forme. Déjà M. Grimm a remarqué que le *s* est, pour les langues germaniques, en quelque part, la semi-voyelle d'*a;* pour les langues ariennes ce serait alors le *h*. Ce phénomène que nous exhibe le génitif du nom persan et qui ne se trouve pas, du reste, ailleurs, je le rapproche de la particularité connue du persan, de remplacer *i-a*, *i-u*, *u-a*, *u-i*, par *iya*, *iyu*, *uva*, *uvi*, et je suppose que les combinaisons *a-i* et *à-u* se trouvaient, dans une période plus reculée de la langue achéménienne, exprimées par *ahi*, *ahu;* il est connu que plus tard, le *h* fut élidé dans la grande majorité des cas.

Le chiffre doit être lu *thridaça.*

§ 10. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya patiy hyâparam hamithriya hagmatâ paraitâ patis Vivânam hamaranam cartanaiy*

Ga(n)dutava nâma dahyâus avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Viyakhnahya mâhyâ VII raucabis thakatâ âha avathasâm hamaranam kartam.

Le roi Darius déclare : Pour une autre fois les insurgés se mirent en route pour engager un combat avec Vivâna. Il y a un pays nommé Gandutava : c'est là qu'ils livrèrent la bataille. Ormazd m'accorda son secours, par la volonté d'Ormazd mon armée battit l'armée insurrectionnelle tout à fait. C'est le 7 du mois de Viyakhna qu'ils livrèrent la bataille.

Le nom de Gandutava correspond au moderne Gondava. C'est alors jusqu'au printemps 516 que l'armée de Vahyazdâtes pouvait tenir tête au général perse.

§ 11. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya paçâva hauva martiya hya avahyâ kârahyâ mathista âha tyam Vahyazdâta frâisaya abiy Vivânam hauva mathista hadâ kamanaibis açbâraibis asiyava Arsâdâ nâmâ didâ Harauvataiyâ avaparâ atiyâisa paçâva Vivâna hadâ kârâ nipadiyam saiy asiyava avadâsim agarbâya utâ martiyâ tyaisaiy fratamâ anusiyâ aha(ñ)tâ avâźa.*

Le roi Darius déclare : Puis cet homme, qui était chef de l'armée que Vahyazdâtes avait envoyée contre Vivâna, marcha avec des cavaliers fidèles vers un fort en Arachosie, nommé Arsâda. Il le prit par force ; ensuite Vivâna marcha contre son séjour, le prit là, lui et les autres hommes qui étaient ses principaux complices.

Je traduis *atiyâisa* par « triompha, vainquit, » comme en allemand *überkommen*. *Avaparâ* se traduit par « contre celui-ci. »

Avec M. Benfey, je présume que la lettre qui

manque entre *m* et *i*, dans le mot de *nipadiyam*, est un *s*, de sorte qu'il faudrait lire *nipadiyamsaiy;* mais alors *nipadiyam* ne pourrait pas être un adverbe, puisque le verbe *siyu* ne se construit pas avec le datif. Le mot en question doit, dans ce cas, être un substantif, le sens ne peut être douteux, je crois, « séjour; » il ne serait pas du tout contraire à l'étymologie.

Le nom *Arsâdâ* se rattache à cette classe de noms propres composés par l'élément *arsa*, « lumière, splendeur. »

§ 12. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya Paçâva dahyâus manâ abava ima tya manâ kartam Haranvataiyâ.*

Le roi Darius déclare : Après celà le pays fut à moi. C'est ce que j'ai fait en Arachosie.

§ 13. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya yâtâ adam Pârçaiy utâ Mâdaiy âham patiy duvitiyam Bâbiruviyâ hamithriyâ abava hâcâma* I *martiya Arakha nâma Arminiya Nalditahyâ puthra hauva udapatatâ Bâbiraus Dubâla nâma dahyâus haca avadasa hauva udapatatâ avathâ aduraźiya adam Nabukudracara âmiy hya Nabunitahyâ puthra paçâva kâra Babiruviya hamithriya abava abiy avam Arakham asiyava Bâbirum hauva agarbâyatâ hauvâ khsâyathiya abava Bâbirauv.*

Le roi Darius déclare : Pendant que j'étais en Perse et en Médie, les Babyloniens se révoltèrent contre moi une seconde fois. Un homme arménien nommé Arakha, fils de Naldita, se souleva; il y a en Babylone une province nommée Dubâla, c'est de là qu'il se souleva. Il mentit ainsi : « Je suis Nabouchodonosor, le fils de Nabonnide. » Ensuite le peuple babylonien s'insurgea contre moi, alla vers cet Arakha; il s'empara de Babylone, il était roi.

Malgré la prise de Babylone et le châtiment atroce que Darius avait infligé à la cité de Sémiramis, les Chaldéens profitèrent de l'absence de Darius pour se déclarer indépendants une seconde fois. Les auteurs grecs, au moins ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, ne parlent pas de ce second soulèvement, et ce n'est que le roc de Bisoutoun, malheureusement très-tronqué, qui nous a donné quelques notions sur ce sujet.

Hâtons-nous de le dire, notre transcription du signe 𐎾 par *l*, est aussi hasardée que toute autre; nous n'avons que deux noms que nous ne pouvons identifier à aucun nom propre connu. Il faut pourtant remarquer que toutes les deux fois le roc est endommagé, que la ressemblance avec le *r* 𐎼, saute aux yeux, que M. Rawlinson lui-même dit qu'une certitude ne peut être obtenue sur ce sujet. Je ne serais donc pas étonné si cette nouvelle lettre n'était qu'un *r* pur et simple; sous cette prévision j'ai choisi un *l*. Cette supposition ne s'écarterait pas beaucoup de la vérité, si la différence du 𐎼 et du prétendu 𐎾 se trouvait illusoire.

Le nom de *Dubâla*, du reste, n'est pas le nom d'une province d'Arménie, mais de Babylone; le *Bâbirauv* ne se rapporte pas aux mots précédents, mais à la phrase suivante; le plus simple bon sens, combiné avec les autres exemples fournis par l'inscription, aurait pu éclaircir ce point. Il est clair qu'Arakha ne se soulève pas en Babylone, mais en *Dubâla*, qui est nommé *Bâbirauv dâhyaus*, province

en Babylone [1]; il s'empara après de la cité. Ces anacoluthes, du reste, sont assez frappants. Au lieu de dire : *udapatatâ Dubâlaiy*, on dit : « il se leva (il y a une province en Babylone nommée Dubâla), c'est de là qu'il se leva. »

Le nom de *Nabukudracara* s'écrit ici 𒌋𒁹𒌋𒐈, au lieu que dans la première table, nous ne lisons que le signe 𒌋𒁹, indiquant autrefois la syllabe *ku*.

Le nom d'*Arakha* a un caractère quelque peu sémitique.

§ 14. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : paçâva adam kâram frâisayam Bâbirum Viñdafrâ nâma Mâda manâ bañdaka avam mathistam akunavam avathâsâm athaham paraitâ avam kâram tyam Bâbiraus źatâ hya manâ naiy gaubataiy paçâva Viñdafrâ hadâ kârâ asiyava abiy Bâbirum Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha Viñdafrâ Bâbirum agarbâya. . . . . . . mâhyâ II raucabis thakata âha avatha ava* (trois lignes plus bas) *âpatiy açariyatâ.*

Le roi Darius déclare : Ensuite j'envoyai une armée en Babylone. Un Mède nommé Intaphrès, mon serviteur, je le fis son chef; je leur parlai ainsi : « Marchez et détruisez cette armée en Babylone qui ne me reconnaît pas. » Ensuite marcha Intaphrès avec l'armée contre Babylone. Ormazd m'accorda du secours, par la grâce d'Ormazd Intaphrès s'empara de Babylone. . . . . . . C'est le 2 du mois de. . . . . il prit la cité.

(Le reste manque.)

Darius donne à son général, le Mède *Viñdafrâ*, la mission de rétablir l'ordre en Babylone. Celui-ci

[1] Je ne vois nullement la nécessité que trouve le savant Anglais de regarder ici le locatif employé pour le génitif.

s'acquitta de sa charge plus facilement, à ce qu'il paraît, que Darius n'y avait réussi dans sa propre expédition. La mutilation de l'inscription est très-regrettable, car on pouvait s'attendre à d'intéressants renseignements. Nous verrons si les traductions scythiques et assyriennes, qui à la longue nous seront connues, nous apprendront quelque chose de neuf à ce sujet. Cette seconde soumission de Babylone arriva en 516.

Le Mède *Viñdafrâ*, n'est pas le même que le conjuré Intaphernes, *Vindafranâ*, dont nous lisons le nom dans un passage de la quatrième table; ce dernier était Perse.

La construction *kâram tyam Bâbirauv* rappelle toutefois le grec *στρατὸν τὸν ἐν Βαϐυλῶνι.*

Je complète la phrase par : *avatha âvahatim agarbâya* ou *avahanam agarbâya*, « lorsqu'il prit la cité. » J'ai déjà dit que le mot *avahati*, ou contracté *avâti*, était l'origine du moderne آباد. J'avais traduit dans la deuxième inscription *avahanam* par « bourg, » malheureusement le nom d'endroit auquel se rapporte le mot est perdu, de sorte que l'on ne peut guère savoir si le mot *avahanam*, le prototype du خانه moderne, s'appliquait aussi à des centres d'habitation plus importants.

Quant aux deux mots qui se trouvent tout isolés *patiy açariyatâ*, je crois qu'il vaut mieux renoncer à toute espèce d'interprétation; que faire d'un terme devant et après lequel manquent une *vingtaine* de mots ?

QUATRIÈME TABLE.

Cette table contient une récapitulation des faits racontés dans les trois premières colonnes, à laquelle se joint une prière adressée à la postérité, de conserver intactes ces inscriptions et les sculptures exécutées dans le roc. Malheureusement le vœu de Darius n'a pas été exaucé, car la table est dans un état très-détérioré; elle est partagée tout du long par une fissure comme la deuxième; seulement celle-ci a l'avantage sur la quatrième de pouvoir très-facilement être complétée. Les restaurations que M. Rawlinson a essayées dans cette quatrième colonne, témoignent de la plus haute sagacité. Voici l'inscription :

§ 1. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya imatya manâ hartam Bâbirauv.*

Le roi Darius déclare : Voilà ce que j'ai fait en Babylone.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya imatya adam akunavam vasanâ Auramazdâha hamahyâyâ tharda dahyâva yathâmaiy hamithriyâ abava adam* XIX *hamaranâ akunavam vasana Auramazdâha adamsâm kâram aźanam utâ* IX *khsâyathiyâ agarbâyam* I *Gaumâta nâma Magus âha hauva udapatatâ aduruźiya avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra hauva Parçam hamithriyam akunaus I Athrina nâma Uvaźaiy hauva aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Uvaźaiy hauva Uvaźam hamithriyam akunaus (manâ?)* I *Naditabaira nâma Bâbiruviya hauva aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudracara amiy hya Nabunitahyâputhra hauva Bâbirum hamithriyam akunaus* I *Martiya nâma Pârça hauva aduruźiya avatha athaha adam Umanis âmiy Uvaźaiy khsâyathiya hauva Uvaźam hamithriyam akunaus.* I *Fravartis nâma Mâda hauva*

aduruziya avathâ athaha adam ksathrita âmiy Uvakhsatarahya taumâyâ hauva Mâdam hamithriyam akunaus ɪ ; *Cithratakhma nâma Açagartiya hauva aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Açagartaiy Uvakhsatarahya taumâyâ hauva Açagartam hamithriyam akunaus 1 Frâda nâma Mârgava hauva aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Margauv hauva Margum hamithriyam akunaus I Vahyazdâta nâma Pârça hauva aduruźiya avatha athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra hauva Pârçam hamithriyam akunaus Arakha nâma Arminiya hauva aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudraçara âmiy hya Nabunitahya puthra hauva Bâbirum hamithriyam akunaus.*

Le roi Darius déclare : C'est ce que j'ai fait par la volonté d'Ormazd dans toute ma vie ; puisque les pays étaient rebelles contre moi, je livrai 19 batailles ; par la grâce d'Ormadz, je détruisis leurs armées et je pris 9 rois : un mage, nommé Gomatès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus ; » et il ameuta la Perse. Un Susien, nommé Athrina, qui mentit et parla ainsi : « Je suis roi en Susiane ; » il ameuta la Susiane. Un Babylonien, nommé Naditabel[1], qui mentit et parla ainsi : « Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonnide ; » il ameuta Babylone. Un Perse, nommé Martiya, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Umanis, roi en Susiane ; » il ameuta la Susiane. Un Mède, nommé Phraortès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Xathritès, de la race de Cyaxarès ; » il ameuta la Médie. Un Sagartien, nommé Sithrakhmès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis roi en Sagartie, étant de la race de Cyaxarès ; » il ameuta la Sagartie. Un Margien, nommé Phraadès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis roi en Margiane ; » il ameuta la Margiane. Un Perse, nommé Vahyazdâtes, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Smerdis le fils de Cyrus ; » il ameuta la Perse. Un Arménien, nommé Arakha, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonnide ; » il ameuta Babylone.

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, je crois.

Darius parle de dix-neuf victoires; il n'en raconte que dix-huit; à moins qu'on ne veuille compter le meurtre du mage comme une bataille. Il ne parle que de neuf insurgés qu'il honore même du nom de rois, et ne parle pas du général des Hyrcaniens, de celui des Parthes et de quelques autres chefs ennemis, mentionnés dans l'inscription même.

On peut être étonné de la masse de prétendants qui généralement ne se contentèrent pas de leurs propres noms, mais empruntèrent celui du rejeton d'une famille royale. Mais ce nombre d'imposteurs aventuriers s'explique bien par la jeunesse de l'empire perse, et par les efforts malheureux et renouvelés des nations vaincues pour recouvrer leur indépendance. Nous voyons, sauf les deux pseudo-Smerdis, deux pseudo-Nabuchodonosor, un faux Umanis, un faux Xathrita; sur ceux-là s'applique très-bien le verbe *aduruźiya,* « il mentit; » mais de quel droit Darius dit-il que Phraades ait été un imposteur? Il se disait tout bonnement roi de Margiane, et ne fit proclamer que ce qui était vrai; de même Citratakhma pouvait très-bien être un petit-fils de Cyaxares, et demander, sous ce titre légitime, l'indépendance de son pays.

J'ai rayé le *âha* de la quatrième ligne après *Aurâmazdâha;* il me semble que ce n'est pas un nouveau mot, mais seulement la fin d'*Auramazdâha.* De même je doute de la vérité de la restitution : *dahyâva yathâmaiy hamithriya;* après *adamsâm* il faut lire *kârâ*, sans cela la phrase n'a pas de sens.

Le chiffre XIX est à prononcer *navadaça*, le chiffre IX *nava*.

J'ai encore un mot à dire sur la seule difficulté grammaticale de ces lignes, c'est-à-dire les deux mots *hamahyâyâ tharda*, car c'est ainsi que je prononce le *thrada* de M. Rawlinson. On n'aurait pas dû, je crois, tenir si peu de compte de l'orthographe du mot 𐎰 𐎼 𐎭; pour le son de *thrada*, 𐏂 aurait suffi. M. Rawlinson traduit : « by the grace of Ormudz I have done every thing. » Mais que faire alors du génitif? La traduction du savant Anglais cependant est au moins anglaise; la version de M. Benfey a malheureusement voulu rendre le génitif, et elle est devenue inintelligible pour tout Allemand ne connaissant pas l'ancien persan.

Mais, abstraction faite de la forme, le fond de l'explication du savant indianiste laisse beaucoup à désirer; de quel droit prend-il *hamahyâyâ* pour un substantif abstrait, ce qui serait tolérable, si l'on lisait le neutre au lieu du féminin? Ensuite, M. Benfey croit *thrada* un neutre correspondant aux neutres sanscrits en *as*. Mais que fera-t-il donc du *thradam* de la cinquième colonne? Puis le *âha* après *Auramazdâha* est à rayer. Tout, au contraire, nous fait prendre *hamahyâyâ tharda* pour un génitif de *hamâ thard ; hamâ* est tout simplement l'adjectif épithète du second mot. C'est un génitif absolu, employé adverbialement.

Le sens, je crois au moins, n'est pas difficile à découvrir, seulement il faut recourir au persan moderne et non pas aux Védas. Il y a en persan mo-

derne un mot très-connu سال, « temps, année ; » le zend exprimait cette notion par *çarèdha ;* le sanscrit a son शरद् *çarad ;* l'ancien persan le changeait, d'après les lois connues, en *thard.* Nous avons déjà établi, par de nombreux exemples, la transformation d'un ancien *rd* en ل moderne. *Hamahyâyâ tharda* ne veut dire que « toujours, » l'allemand *allerzeit,* également au génitif ; c'est, en un mot, le persan moderne همسال.

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

LETTRE A M. DEFRÉMERY

SUR UNE INSCRIPTION ARABE.

Constantine, le 30 janvier 1851.

Mon cher ami,

En visitant le palais de l'ex-bey Hadj Ahmed, qui est devenu la résidence du commandant supérieur de la province, j'ai vu, dans la salle des archives du bureau arabe, une table de marbre blanc, d'un mètre de long sur soixante centimètres de large, ornée d'une très-belle inscription arabe, qui vient révéler plusieurs faits intéressants de la monographie de Constantine, à savoir : la date de la construction de la mosquée *Souq-el-r'ezel,* convertie par nous en église chrétienne ; le nom du véritable fondateur, et l'acte tyrannique du bey qui fit substituer son nom à celui du fondateur. On remarque, en effet, au premier tiers de la cinquième ligne, un trou

carré, creusé avec soin dans le marbre, et au fond duquel a été gravé, par une main peu habile, le mot حسين, nom du bey Kolian Huceïn Bou Koumia[1]. Pour arriver à connaître la vérité, il fallait d'abord savoir dans quelle mosquée cette inscription avait été prise avant d'être déposée au palais, et puis apprendre l'origine de l'altération du texte. Comme un grand nombre de temples musulmans ont été, depuis la prise de la ville, ou démolis ou enlevés au culte, pour cause d'utilité publique, et que la table de marbre n'offre d'ailleurs que le nom de حسين à la cinquième ligne et vers la fin de l'inscription, Huceïn ben Mohammed, en manière de chronogramme, je me trouvai dans l'embarras. J'eus donc recours à plusieurs vieillards du pays, entre autres, à l'ex-cadi Hanéfite Moustapha ben Djelloul. Voici la note qu'il voulut bien me communiquer : « Mon grand-père, le seïd Abbas ben Ali Djelloul[2], originaire de Fez, فاس, dans le Maroc, avait quitté la secte Malékite pour embrasser la secte Hanéfite ; il exerçait les fonctions de bach-kateb (secrétaire d'État) auprès du bey de Constantine, Huceïn ben Mohammed, surnommé Bou Koumia, بو كمية. S'il jouissait d'une brillante fortune, il savait aussi en faire un usage honorable. En l'année 1143 (de J. C. 1730), il fit bâtir à ses frais une mosquée, dans le quartier de *Souq-el-r'ezel,* سوق الغزل, où se tient le marché à la laine filée. Pour consacrer la mémoire de cette œuvre

[1] L'an 1125 de l'hégire (1713 de J. C.) le bey Huceïn bou Koumia, dit Kolian, قليان, succéda à Ali bey ben Salah : c'était un prince courageux et belliqueux. Il fut chargé par le pacha d'Alger de diriger une expédition contre Tunis, et d'établir sur le trône le prétendant que des intrigues de cour en tenaient éloigné. Il eut la gloire d'entrer dans cette capitale, à la tête des troupes algériennes, et de pacifier la Régence. C'est à l'historien Ben Abd el-Aziz que nous devons le récit de ses exploits. — C'est ce même Houcéïn bou-Koumia qui régnait à Constantine, lorsque le savant voyageur Peyssonnel visita cette ville, et de qui il eut tant à se louer. (Voyez Peyssonnel et Desfontaines, *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger,* t. I, p. 230 et suiv. et p. 363, 364.) — C. D.

[2] Ce personnage est sans doute le même dont il est parlé dans Peyssonnel, sous le nom d'Agi Abès, grand écrivain ou ministre du bey. (*Op. sup. laud.* t. I, p. 345, et cf. p. 363.) — C. D.

pieuse, il fit placer au-dessus de la porte principale une inscription en caractères *mécherqui* d'une rare élégance[1], dont voici le texte et la traduction :

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد،

فى ببيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال،

عرف المحامد ام قصور تعبّد   ام جنّة الرضوان للمتهجّد
ام جامع جَمَعَ المحاسن فانثنت   فى جيد منشيه اغرّ مقلّد
بيت يقام بها عماد الدين فى   ظلّ امتثال للاله الاوحد
كالشمس الّا انّ تلك الى الافو   ل وهذه فى البرّ ذات تخلّد
وسعت بما وسعت يدا[2] حسين ضا   حكة بما للراكعين السجّد
يرجوا بها مَن يسبل الستر المذا   ل على العصاة اذا اتوه فى غد
يا خير من يرجى لكلّ مؤمّل   نوله فى الدارين اسعد مقصد
ولئن تسل تاريخه فاتى به   باى الزمان حسين ابن محمّد،

Au nom du Dieu clément et miséricordieux. Que la prière soit sur notre seigneur Mohammed !

Dans des édifices que Dieu a permis d'élever et dans lesquels son nom est répété, on chante ses louanges matin et soir. (*Koran*, sourate *en-nour*, ch. XXIV, v. 36).

Salles décorées par les prodiges de l'art, êtes-vous des palais consacrés au culte, ou bien le paradis de la grâce divine où reposent les justes ?

Ou bien, êtes-vous un temple de bonnes œuvres, dont l'éclat est rehaussé par la gloire de son illustre fondateur ?

C'est un édifice où sont dressées les colonnes de la religion, à l'ombre de l'observance des commandements du Dieu unique.

Il est pareil au soleil ; mais cet astre est destiné à perdre sa splen-

[1] Les huit vers qui forment la plus grande partie de l'inscription sont du mètre *kâmil*, *moutefâiloun* répété six fois. La table de marbre étant oblongue, on les a gravés et encadrés deux par deux sur chaque ligne.

[2] *Sic.*

deur chaque soir, tandis que lui conservera éternellement son caractère sacré.

Sa vaste nef, érigée par la main de *Huceïn*, s'ouvre riante devant les humbles dévots.

Le fondateur espère obtenir la grâce de celui qui fera tomber demain (*au jour du jugement dernier*) sur les pécheurs le voile de la miséricorde.

O toi, sublime bonté, à qui ne s'adressent jamais en vain les espérances des mortels, daigne combler ses vœux dans cette vie et dans l'autre!

Si tu veux apprendre, lecteur, la date de la construction, elle est contenue dans ces mots : « Le bey du siècle était Huceïn ben Mohammed, » c'est-à-dire 1143 de l'hégire.

L'ex-cadi Moustapha ben Djelloul continue en ces termes : « Les oulémas de Constantine furent convoqués pour consacrer par un acte, qui a été conservé dans les archives de la famille, l'œuvre méritoire du seïd Abbas ben Ali Djelloul. Mais le bey ne laissa pas d'envier la renommée de son basch-kateb. Il le fit appeler et lui dit : « Abbas, nous avons vécu « en frères ici-bas, soyons encore frères dans l'autre vie. Il « convient que nous partagions la dépense, afin que j'obtienne « une part des bénédictions que le ciel te réserve. » Le seïd Abbas ben Ali Djelloul était trop fin pour ne pas comprendre que la prière de son maître était un ordre, et que la volonté d'un Turc est écrite sur la lame du yatagan. Il reçut sans murmurer l'indemnité qui lui était offerte. Mais, après sa mort, les envieux et les détracteurs s'approchèrent du bey, et lui donnèrent à entendre que le seïd Abbas, en faisant graver son nom sur le frontispice de la mosquée de Souq-el-r'ezel, avait eu la prétention de passer aux yeux de la postérité pour l'unique fondateur de ce superbe édifice, et que, par suite de cet acte de lèse-majesté, il ne manquait pas de gens à Constantine qui se croyaient fondés à lui en attribuer tout le mérite. En conséquence, Bou Koumia fit enlever le nom d'Abbas et y substitua le sien, comme le prouve la lésion faite dans la table de marbre, au premier tiers de la cinquième ligne. »

Il me semble, mon cher ami, que c'est à cet événement que l'on doit rapporter le passage suivant du docteur Shaw (*Voyages dans la Barbarie et le Levant*, tome I, page 137) : « Tattubt, qui est sur les bords de l'Aïn-Yakout, au N. E., à quatre lieues de Oum el-Asnab, et à huit au S. S. O. de Constantine[1], était autrefois une ville considérable ; mais, à présent, elle est toute couverte de poussière et de décombres. Hassan, le bey régnant de cette province, fit tirer, il y a quelque temps, de ces ruines plusieurs colonnes de beau granit, tout entières et d'égales grandeur et grosseur. Elles ont douze pieds de hauteur, et font le principal ornement de la nouvelle mosquée que ce bey a fait bâtir à Constantine. » Les colonnes de la mosquées Souq-el-r'ezel sont en effet l'œuvre des Romains, et peuvent avoir été apportées dans la ville sans d'énormes frais, puisque, à cette époque, un bœuf ne coûtait pas plus de quatre francs, et un *sa'a* de blé trois francs ; mais l'assertion du célèbre voyageur, relativement au véritable fondateur du temple, tombe devant les renseignements et les preuves que je me suis fait un plaisir de vous soumettre.

Recevez, mon cher ami, l'assurance de mon sincère attachement.

A. Cherbonneau.

[1] Voici ce que M. Cherbonneau m'écrit au sujet de Tattubt, dans une lettre en date du 16 juin : « Quant à Tattubt, mot berbère qui signifie *ail*, pluriel *aulx*, des renseignements puisés au bureau arabe de Constantine m'apprennent qu'on désigne sous ce nom des ruines romaines situées à quatorze lieues de Constantine, vers le sud, entre le Djébel-Guérioun et le Djébel-el-Hanout. Ces ruines sont peu considérables ; elles se répandent sur la rive gauche de l'Oued-Kercha, et paraissent avoir été un poste militaire. On les divise en deux parties : Tattubt kébir et Tattubt séghir. C'est M. Gérard, *le tueur de lions*, qui m'a dicté cette note. M. Gérard a été envoyé plus de ving fois à Tattubt pour affaires de service. »

THE ONE PRIMEVAL LANGUAGE, traced experimentally through ancient inscriptions in alphabetic characters of lost powers from the four continents, by the Rev. Ch. Forster. London 1851.

Part 1. The voice of Israel from the Rocks of Sinaï; in-8° de 196 p. avec planches et cartes.

Le double titre qui précède annonce assez le sujet du nouvel ouvrage que nous devons aux savantes investigations de l'auteur du Mahométisme dévoilé et de la Géographie historique de l'Arabie. Dans ce dernier ouvrage, le Rév. Ch. Forster s'est occupé de la grande inscription hamyarite de Hiṣn Ghorab, port sur la côte de l'Arabie méridionale, dans la province de Hadramaut, et il en a proposé le déchiffrement et l'explication. Puis, ayant eu l'occasion d'étudier les inscriptions du mont Sinaï, il s'est assuré que les caractères de ces inscriptions ressemblent à ceux de Hadramaut et même que d'autres inscriptions du vieux monde offrent des caractères identiques. Cette découverte l'a porté à penser que c'était dans ces inscriptions qu'on pouvait trouver des traces du langage primitif au sujet duquel la Bible dit : *Erat autem terra labii unius et sermonum eorumdem*, Gen. XI, 1. Ses recherches l'ont confirmé dans cette idée, et aujourd'hui il gratifie le public *instruit* et *croyant* de la partie de son travail qui concerne Sinaï. Dans cette partie, qu'il a intitulée : « La voix d'Israël des rochers de Sinaï », il explique quelques-unes des inscriptions qu'on trouve auprès de ce mont célèbre, c'est-à-dire du monastère de Sinaï à la ville de Suez. Ces inscriptions se voient, entre autres, par milliers dans une vallée nommée, à cause de cette circonstance, *la vallée écrite* وادى مكتّب. Il s'en trouve aussi un grand nombre sur le mont Serbal, et un rocher qui en est très-chargé est désigné sous le nom de *mont écrit* جبل مكتّب. Le Rév. Ch. Forster considère ces inscriptions comme contemporaines aux événements miraculeux dont Sinaï a été le théâtre. Cette dernière opinion n'est pas nouvelle. Cosmas, surnommé *Indi-*

copleustes, qui, au commencement du VIe siècle, visita Sinaï, l'a exprimée dans sa Topographie chrétienne en s'appuyant sur l'autorité de quelques juifs qui l'avaient accompagné dans son excursion. Il est vrai que Montfaucon et quelques érudits ont traité dédaigneusement cette opinion et ont pensé que ces inscriptions n'étaient probablement pas de beaucoup antérieures à Cosmas, qui en a parlé le premier, et qu'elles étaient dues à des pèlerins chrétiens. Le Rév. Ch. Forster a repris l'opinion primitive et il la défend habilement; bien plus, il trouve dans ces inscriptions la confirmation des récits bibliques et une preuve nouvelle de leur vérité. Il réfute facilement l'objection du professeur Beer, dans ses *Studia asiatica*, relative au signe de la croix chrétienne, qui, en effet, peut bien être le *tau* sacré des Égyptiens ou la croix ansée des hiéroglyphes. Il réfute aussi, d'une manière qui me paraît satisfaisante, les autres objections du professeur Beer et toutes celles qu'on peut élever contre l'antiquité qu'il donne avec Cosmas à ces inscriptions. Il est aussi heureux dans ses autres raisonnements, dans ceux par exemple auxquels il se livre pour prouver que, à un petit nombre d'exceptions près, ces inscriptions appartiennent à un même peuple, à un même temps, à une même génération, qu'il semble ainsi d'autant plus naturel de les attribuer aux Hébreux pendant leur séjour de quarante années dans ces lieux déserts, qu'elles ne peuvent pas avoir été tracées par des pèlerins de passage en ces lieux, à cause de la hauteur prodigieuse des rochers escarpés sur lesquels on trouve un grand nombre de ces inscriptions et des caractères démesurément grands de quelques autres; qu'elles ne peuvent pas être dues à un peuple pasteur, comme le pense le Dr Lepsius, parce qu'on ne peut vivre dans ce désert, si ce n'est miraculeusement, comme l'ont fait les Israélites, grâce à la manne céleste.

Je renvoie les savants que cette matière peut intéresser à l'ouvrage de M. Forster, afin qu'ils jugent par eux-mêmes de ses preuves et de ses explications. Quelque opinion qu'on ait du reste sur le résultat de son travail, on ne pourra man-

quer de le juger plein d'intérêt et d'érudition et tout à fait satisfaisant, quant à la description qu'on y trouve des inscriptions dont il s'agit et au développement de tout ce qui y a rapport. Nous avions déjà, à la vérité, dans le Commentaire historique sur l'Exode et les Nombres de l'aimable savant M. le comte Léon de Laborde, un exposé impartial de cette question, et cet exposé ne me semble pas défavorable à l'opinion de M. Forster.

Il est utile de remarquer qu'on trouve près de Suez plusieurs de ces inscriptions sur des rochers détachés des montagnes et parsemés dans les vallées; et qu'il paraît qu'elles ont été tracées sur ces rochers avant leur chute. C'est ce qui explique pourquoi quelques-unes sont renversées et doivent être lues de haut en bas.

Quant aux explications particulières de ces inscriptions que donne le Rév. Ch. Forster, quelques-unes reposent sur des preuves intrinsèques positives, lorsque, par exemple, les mots sont accompagnés de la figure de la chose qu'elles expriment ou qu'ils ont dans plusieurs passages une même signification qui cadre avec le contexte. La plupart offrent au moins des probabilités, et c'est assez pour le moment. Des archéologues patients pourront les étudier de nouveau et proposer leurs explications. On finira sans doute par savoir au juste ce qu'il faut croire à ce sujet.

En attendant, le tableau harmonique des alphabets primitifs dont le Rév. Ch. Forster a accompagné son travail, est précieux pour la philologie. Il offre sur une seule feuille quarante-trois alphabets anciens avec les différentes formes des lettres qui les composent; c'est-à-dire, toutes les formes de lettres des inscriptions les plus anciennes, sémitiques, hiéroglyphiques, cunéiformes, américaines. En y faisant bien attention, on découvre un air de famille à ces alphabets et on n'est pas étonné que M. Forster y voie un alphabet général de la langue universelle primitive dont il pense avoir découvert des traces.

La méthode qu'a suivie le Rév. Ch. Forster pour l'explication

de ces inscriptions est celle-ci : il a pensé que les Israélites avaient dû se servir, pour les tracer, de la langue et de l'alphabet qu'ils avaient appris en Égypte. Il y a, en effet, le plus grand rapport entre les caractères de ces inscriptions et l'écriture égyptienne nommée enchoriale ou enchorique, et autrement dite démotique. On peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur le tableau n° 1 du Rév. Ch. Forster. Quand ce savant vit ces inscriptions pour la première fois, il venait, comme je l'ai déjà dit, de s'occuper des inscriptions hamyarites de Hisn Ghorab pour sa Géographie historique de l'Arabie, et il fut frappé tout aussitôt de l'identité de plusieurs caractères. Quant aux autres, ils lui parurent évidemment hébreux, arabes, éthiopiens ou même grecs. Il laissa à tous ces caractères leur valeur déjà connue et il essaya de lire de cette façon les inscriptions dont il s'agit. Il essaya d'appliquer ce système à une courte inscription de la collection de M. Gray (*Transactions of the royal society of literature*, vol. II, part. 1), et il en obtint un sens satisfaisant. Ce premier essai l'encouragea et il donne dans le volume que je signale à l'attention du monde savant les *fac-simile* faits avec le plus grand soin de trente-huit de ces inscriptions, leur transcription en caractères arabes, leur traduction littérale, et tout l'accessoire d'érudition nécessaire pour un sujet si neuf et si contestable.

Ces inscriptions ont trait à la révolte et au miracle de Marah et de Meribah, au passage de la mer Rouge, à la manne, aux cailles miraculeuses, à la bataille de Réphidim (cette dernière est accompagnée de la figure de Moïse, avec ses deux mains levées au ciel), à la plaie des serpents brûlants, etc. Mais elles ne contiennent cependant aucun passage textuel de la Bible, ce qui prouve, selon le Rév. Ch. Forster, qu'elles ont été écrites avant le Pentateuque, ou du moins avant qu'il eût été familier au peuple hébreu. Ce peuple est représenté dans quelques-unes de ces inscriptions sous la figure biblique d'un âne sauvage et aussi, selon les cas, sous celle d'un chameau rétif, d'une chèvre légère, d'une lente tortue, d'un lézard malfaisant. Plusieurs, en effet, sont ac-

compagnées, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire, de la figure grossière des choses dont elles font mention.

Les inscriptions dont le Rév. Ch. Forster a eu connaissance sont au nombre d'environ deux cents. Elles sont courtes et elles commencent et finissent généralement par les mêmes mots; c'est ce qui a fait supposer que ce n'étaient que des noms propres de pèlerins précédés et suivis de quelques formules particulières de bénédiction ou d'autres expressions uniformes. Toutefois, il y en a de très-longues; car le comte d'Antraigues, qui visita le *Jébel mukattab* en 1779, en cite expressément une de 41 lignes et une autre de 67.

Quant aux mots qui commencent et qui terminent les inscriptions dont il s'agit, le Rév. Ch. Forster croit reconnaître dans le premier le mot *om* עם, « le peuple, » et dans le second le mot *Iao*, « Dieu, » le grec Ἰαώ en trois lettres et non l'hébreu יהוה en quatre. J'ai déjà dit, d'après le Rév. Ch. Forster, que le dialecte de ces inscriptions n'est pas le pur hébreu de la Bible, mais l'ancien égyptien vulgaire, que les Israélites parlaient alors; de même que les caractères dans lesquels est tracé cet idiome sont ceux de Masara et de Rosette. C'est précisément cette même langue primitive que le Rév. Ch. Forster croit trouver ici, comme dans les inscriptions hamyarites: ce langage antique dont la simplicité sévère rejette, selon lui, l'emploi presque total des prépositions, des conjonctions, des inflexions, des déclinaisons, des modes, des temps, des voix, des préfixes et des suffixes, en un mot, de tous les accidents du discours qui sont réglés par la grammaire. On trouve un phénomène semblable dans les ouvrages hindîs les plus anciens. Mais ici, c'est par une raison bien différente de celle que donne le Rév. Ch. Forster de la simplicité primitive. La langue hindî ou *indienne* succéda à une langue d'un mécanisme artistement combiné, d'une savante complication et d'une exubérante richesse de formes et de désinences grammaticales. La réaction eut son tour et voulut réduire ce langage si parfait à la plus grande simplicité. Ce fut ainsi qu'on vint à parler et à écrire d'une manière presque inin-

telligible, tant l'accessoire grammatical des mots fut négligé.

Dans le langage des inscriptions de Sinaï, non-seulement les caractères, mais les mots hamyarites abondent. Or le Rév. Ch. Forster a trouvé ces mots dans les dictionnaires arabes, quoiqu'on ne les rencontre pas dans les auteurs. Ainsi, selon M. Forster, c'est au dictionnaire arabe qu'il faut surtout avoir recours pour l'explication des langues primitives, restes de la langue ancienne du genre humain. Quant à la véritable langue et écriture hébraïques ou plutôt samaritaines, le Rév. Ch. Forster pense qu'elles furent d'abord employées par Dieu lui-même dans les tables de la loi, pour que son peuple élu eût une langue et une écriture distinctes; et il croit en trouver la preuve dans ces mots du psaume LXXX, 4, 5: « C'est un commandement qui a été fait en Israël,... lorsqu'il sortit de l'Égypte et qu'il entendit une langue qui lui était inconnue. »

Incidentellement, le Rév. Ch. Forster explique, au moyen de ces inscriptions, des passages obscurs et controversés de la Bible. Celui, par exemple, où il est question du cheval de Pharaon (*Exode*, XV, 17), celui des cailles miraculeuses (*Exode*, XVI, 13 et ailleurs), et celui des serpents brûlants (*Nombres*, XXI, 6). Il pense que l'oiseau nommé *schelau* שְׂלָו est l'*anas casarca* (ruddy goose), le *surkhâb* سرخاب des Persans et le *chakwâ* چکوا des Indiens modernes, en sanscrit *chakrawâk* चक्रवाक. Quant aux serpents brûlants, comme ils ne sont pas ailés dans une figure qui accompagne une inscription où il s'agit de cette punition divine, il pense qu'ils sont du genre *jaculus*.

Je termine ici l'aperçu que j'ai cru devoir donner de l'intéressant travail du Rév. Ch. Forster. Je crois ce que j'ai dit suffisant pour engager les savants à le lire, bien plus, à l'étudier, puis à en adopter en tout ou en partie les conclusions; ou, s'ils les rejetaient, à motiver leur opinion et à donner leurs propres idées sur une matière aussi curieuse et aussi importante. Le musée du Louvre possède aujourd'hui la copie d'environ trois cents des inscriptions dont il s'agit

ici, lesquelles ont été décalquées par l'infatigable et ingénieux voyageur M. Lottin-de-Laval; les archéologues pourront ainsi s'en occuper à loisir pour proposer, s'il y a lieu, de nouvelles conjectures.

GARCIN DE TASSY.

Makamat, or rhetorical anecdotes of Al Hariri of Basra, translated from the original arabic with annotations by Theodore Preston, M. A. fellow of Trinity College, Cambridge, etc. Cambridge, 1850, grand in-8° de 504 pages.

Les lecteurs du Journal asiatique savent tous ce qu'est Hariri et en quoi consiste son célèbre ouvrage intitulé *Macâmât*, ou « Séances. » Ceux qui reçoivent ce Journal depuis son origine peuvent même se souvenir d'y avoir lu quelques spécimens de la traduction que je préparais en 1822 de cet ouvrage, traduction que je ne conduisis pas au delà de la trentième séance et que des circonstances particulières ne me permirent ni d'achever, ni de publier. Quoi qu'il en soit, il a paru depuis ce temps d'autres essais de traduction française, et on annonce même qu'un orientaliste de beaucoup de mérite, M. Astaix, qu'une mort prématurée a récemment enlevé à son honorable famille, a laissé en manuscrit une traduction complète des cinquante séances de Hariri en français, et que cette traduction doit voir le jour par les soins de M. de Jouve, arabisant distingué et ami intime du traducteur.

Pour le moment, je dois signaler un autre travail sur les *Macâmât*. Ce travail consciencieux est dû à M. Preston, agrégé de l'université de Cambridge et élève du Révér. S. Lee, qui a été longtemps une des lumières de cette célèbre université. M. Preston a donné par cette publication un gage des connaissances étendues qu'il a acquises en arabe. Il a traduit *in extenso*, élégamment et exactement à la fois, vingt séances de Hariri qu'il a accompagnées de notes savantes qui annon-

cent une grande érudition, et de l'analyse des trente autres séances. Le tout est imprimé de la manière la plus soignée et la plus correcte. Ce travail, qui fait le plus grand honneur à son jeune auteur, est dédié à l'illustre duc de Northumberland, protecteur éclairé des lettres orientales.

M. Preston exprime dans sa préface une idée qui me paraît juste. Il pense que le caractère d'Abou Zéid, le héros des *Macâmât,* est un type auquel l'état du goût littéraire et de la société assimilaient beucoup d'esprits distingués de l'Orient musulman dans le XIe siècle, époque où écrivait Hariri. En effet, il n'était pas rare de voir, dans ce temps d'enthousiasme pour les expressions recherchées, les bons mots et les allitérations, des poëtes distingués parcourir les villes et les campagnes, cherchant toutes les occasions de déployer leur talent, et de trouver ainsi des moyens d'existence.

M. Preston a pris un sage parti en ne traduisant complétement que vingt séances de Hariri, et en se contentant d'indiquer le sujet des autres, dont les *difficiles nugæ* rendent la reproduction impossible dans une langue étrangère. Quant à celles qu'il a traduites intégralement, il a rendu les vers par des vers, généralement analogues par leur mesure à ceux de Hariri; et la prose rimée par une prose symétrique et balancée, propre à donner une idée de celle de l'original. Il a même imité quelquefois les allitérations de Hariri; enfin, il a fait, autant que la langue anglaise le lui permettait, ce que F. Rückert a fait plus librement dans la langue allemande, qui, par sa richesse et par sa construction, était beaucoup plus propre à ce travail.

On conçoit facilement que M. Preston n'ait pu, à cause des exigences de la mesure et de la rime, traduire tout à fait littéralement en vers anglais les vers arabes de Hariri, mais il a eu soin de donner en notes le mot à mot de la façon la plus satisfaisante pour l'érudit. On pourra juger de sa manière par les vers suivants, qui font partie d'une exhortation d'Abou-Zéid, faite à l'occasion d'un enterrement. Cette

exhortation se trouve dans la onzième *Macâmat*, laquelle porte le titre de *Sâwa* ساوة, du nom d'une ville entre Reï et Hamadân, ville où a lieu l'aventure qui sert ici de cadre aux vers éloquents et à la prose cadencée de Hariri.

L'exhortation dont il s'agit est écrite dans l'original en vers du mètre *hazaj* régulier, de quatre مفاعيلن à chaque hémistiche. Le poëme est un *muçammat* مسمّط, c'est-à-dire qu'il se compose de vers sur une seule rime, mais divisés en quatre parties qui riment ensemble de leur côté. Je donne ici les deux premiers vers de ce poëme[1] pour qu'on ait une idée de cet arrangement : j'ai été obligé de les mettre sur deux lignes, mais j'ai eu soin de placer en arrière les seconds hémistiches, de façon qu'on puisse distinguer plus facilement de la rime générale celle des trois premières parties du vers. Dans le premier, il est vrai, la rime est la même conformément à l'usage.

ايا من يدّعى الفهم الى كم يا اخا الوهم
تعبى الذنب والذم وتخطى الخطا الجم
اما بان لك العيب اما انذرك الشيب
وما فى نصحه ريب ولا سمعك قد صم etc.

Voici actuellement la traduction de M. Preston :

O wilt thou still deluded soul,
The praise of wisdom claim,
And yet persist in error foul,
And walk in guilt and shame?
Thy guilt and shame, alas! are plain,
And lo! thy hoary head
Thy warning speaks in solemn strain,
Nor can'st thou deafness plead....

[1] Pour les autres qui sont traduits ici, on en trouvera le texte p. 108 et suiv. de l'édition de Sacy.

How long, with dreamy sloth content,
    Make vain delights thy pride,
Nor dread, on reckless pleasure bent,
    Death's all-ingulfing tide?....
Why hail with joy unfeigned the hue
    Of golden coin amassed,
But shed no tears of sorrow true
    When death has near thee passed?
Why follow those who lead astray,
    With base dissembling art,
But wisdom's call refuse t'obey,
    And act a traitor part?
Why set thy heart on sordid gain,
    Why lucre scheme to win,
But heedless of the grave remain,
    And all that lurks therein?.....
O haste t'amend thy life, and make
    Its bitter savour sweet,
Lest, ere thy vices thou forsake,
    A speedy doom thou meet.....
The bark of life with stores provide,
    Rejecting every bane,
And though the waves it bravely ride,
    Tempt not the stormy main.

Voici la traduction française du même morceau faite sur le texte :

O toi qui t'enorgueillis de ton intelligence, jusqu'à quand, ô mon frère, accumuleras-tu, en proie à tes fausses idées, des actions blâmables?

Tes fautes sont évidentes, tes cheveux blanchis t'avertissent : cette éloquence est vraie, et ton oreille l'entend....

En proie à la négligence et à la vanité, séduit par le plaisir, tu sembles croire que la mort n'est pas générale....

Tu tressailles de plaisir en voyant de l'or, et si le cercueil de ton frère passe auprès de toi, tu parais affligé; mais tu es loin de l'être.

Tu résistes au conseiller juste et sage, et tu te laisses conduire par un séducteur, un imposteur et un délateur.

Tu suis les impressions de tes sens, tu uses de tromperie pour te procurer de l'argent, et tu oublies les ténèbres du sépulcre et ce qui t'y attend. . . .

Jeune homme sans expérience, hâte-toi d'adoucir l'amertume de tes mauvaises actions par le miel de la repentance et des bonnes œuvres. Le mur de ta vie est sur le point de crouler, et tu n'as pas mis fin à ta conduite blâmable. . . . .

Enrichis ton âme de la provision des bonnes œuvres, et laisse ce qui entraîne le mal après toi. Prépare la barque du départ, et crains les abîmes de la mer.

Garcin de Tassy.

SUR LES CHAMEAUX AÇAFIR,

LEURS PANACHES, ET LES PLUMES NOIRES DONT LES LETTRES DE VICTOIRE DES ARABES ÉTAIENT BORDÉES.

M. Gustave Dugat, qui a traduit dans le Journal asiatique un passage du roman d'Antar sur les chamelles *açâfir*, a adopté l'opinion de M. Caussin de Perceval, que les dromadaires *açâfir*, c'est-à-dire les oiseaux[1], « étaient appelés ainsi à cause de la célérité de leur allure. » En lisant et traduisant en partie Antar, j'ai toujours cru que ces chameaux étaient appelés ainsi de leur couleur jaune, qui est celle du carthame, qui s'appelle en arabe comme le passereau *asfour* ou *asfer*. Un passage qui se trouve dans un livre aussi rare que riche en détails curieux, dans le Livre des animaux de Djahiz, vient à l'appui de mon opinion, puisqu'il y est question des chameaux *açâfir* dans le chapitre des corbeaux. Il y est dit que les chameaux noirs s'appellent *ghorban*, à cause de leur couleur, de même que les chameaux *açâfir*. A cette occasion, *Djahiz* nous fournit des notions fort intéressantes sur les panaches dont les chameaux *açâfir* étaient décorés,

parce qu'ils appartenaient au roi, et que les panaches ou plumets étaient un attribut de la royauté. Une seconde notion, tout aussi intéressante, est celle que les lettres de victoire étaient bordées de plumes noires, prises dans la partie antérieure des ailes. Les plumes noires servaient donc de décoration aux lettres de triomphe, comme les palmes aux Romains. Voici le texte et la traduction de ce passage : « On rapporte que lorsque *Nabigha*, le poëte, retourna chez (le roi) *Noman*, celui-ci lui fit cadeau de cent chameaux *açâfir*, avec leurs panaches ou plumets. Ces plumets servaient encore à un autre usage, c'est que les rois ornaient leurs *chartes de victoire* de plumes noires prises dans la partie antérieure des ailes (de corbeaux) » ولذلك قالوا فى الحديث رجع النّابغه عند النعمان وقد وهب له ماية من عصافير بريشها وللريش مكان اخر وهو ان الملوك اذا تحاتروا الخرايط بالظفر غرزت فيها قوادم ريش سود. Les mots اذا تحاتروا الخرايط بالظفر signifient peut-être : « lorsqu'ils serraient les bourses de la victoire. »

Hammer Purgstall.

Annuaire des établissements français de l'Inde, pour l'année 1851, par F. E. Sicé, sous-commissaire de la marine. Pondichéry, Imprimerie du Gouvernement. 1851. In-8° de 210 pages.

Dès 1838, M. Constant Sicé publia, sous les auspices de M. le général marquis de Saint-Simon, gouverneur général de l'Inde française, l'Almanach de Pondichéry, et il continua cette publication annuelle, sous le titre d'*Annuaire*, jusqu'à sa mort. Son frère, M. Eugène Sicé, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, pour les cours de

persan et d'hindoustani, a repris depuis 1850 cette publication, dont il a étendu le cadre, ainsi que le titre l'annonce.

L'Annuaire de 1851, dont nous venons de recevoir un exemplaire, offre de précieux renseignements astronomiques, géographiques et statistiques qu'on chercherait vainement ailleurs. On y lit, par exemple, que l'année 1800 de l'ère nommée *faslî*, فصلى (et non *fazélî*) commence le 12 juillet 1851; que l'année 4955 du kaliyug et 1774 de Salivahana a commencé le 12 avril 1851, etc. On y trouve, entre autres, un calendrier harmonique très-détaillé chrétien, hindou et musulman; le tableau des monnaies indiennes qui ont cours dans les établissements français de l'Inde, et celui des poids et mesures; des détails topographiques et météorologiques; une statistique de la population, des articles sur la législation, le culte, l'administration, l'agriculture, l'industrie, le commerce, etc.

G. T.

La séance générale de la Société asiatique a eu lieu le 25 juin 1851. Le rapport de M. Mohl, la liste des personnes présentées et celle des ouvrages offerts dans cette séance formeront le cahier d'août.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOUT 1851.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

DU 25 JUIN 1851.

La séance est ouverte sous la présidence de M. Reinaud.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Alexandre Vattemare, par laquelle il fait hommage à la Société d'une collection considérable de livres écrits dans diverses langues de l'Inde transgangétique, et imprimés, pour la plupart, à Maulmain, en caractères barman, karani et siamois. On lit cette liste, et M. le président, après avoir consulté l'assemblée, décide que les remercîments de la Société seront adressés à M. A. Vattemare. Sur la proposition du secrétaire adjoint, l'assemblée décide qu'il sera remis à M. Vattemare quelques-unes des publications de la Société, pour qu'il veuille bien en faire hommage aux Sociétés américaines qui ont adressé à la Société les ouvrages transmis par M. Vattemare.

MM. Vibiral et Castelin, de Marseille, ont offert à la Société le spécimen d'un nouveau caractère arabe, gravé sous leur direction. Ce spécimen sera déposé à la bibliothèque de la Société.

M. Mohl, secrétaire adjoint de la Société, donne lecture de son rapport annuel sur les travaux de la Société.

On entend le rapport des censeurs sur la comptabilité de la Société. Les censeurs ont trouvé la comptabilité de la Société parfaitement en ordre, et proposent d'adresser des remercîments au trésorier et aux membres de la commission des fonds. Cette proposition est adoptée.

Les personnes dont les noms suivent sont admises comme membres de la Société.

MM. Le révérend Renouard, recteur de Swanscombe, à Northfleet, Kent.
Place, consul de France, à Mossoul.
Victor Langlois, élève de l'École des langues orientales.
J. B. Emin., professeur de littérature arménienne à l'institut Lazareff, à Moscou.
Chinaci Effendi, employé supérieur du Gouvernement de la Sublime Porte.
Le Dr Z. Frankel, grand rabbin, à Dresde.
Bermudez de Sotomayor.

Les livres suivants sont offerts à la Société, et les remercîments du Conseil seront adressés à leurs auteurs.

LISTE DES LIVRES OFFERTS PAR DIVERS ÉTATS DE L'UNION AMÉRICAINE À LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE PAR LES SOINS DE M. VATTEMARE, AGENT DES ÉCHANGES INTERNATIONAUX.

LANGUE KAREN.

The child's book, by M. VINTON. Tavoy, 1842, 1 vol. in-12.

The New Testament. Tavoy, 1849, 1 vol. in-12.

Scripture lesson. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

The house I live in, or the human body, by ALCOTT. Tavoy, 1843, 1 vol. in-12.

Baptism, by STEVENS. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

The Child's catechism. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

Three sciences. 1 vol. in-12.

Banvard's Infant series for Sabbath schools. Maulmain, 1846, 1 vol. in-32.

The Karen mother's book. Maulmain, 1847, 1 vol. in-18.

Elementary arithmetic. Maulmain, 1845, 1 vol. in-12.

Elements of natural philosophy. Maulmain, 1847, 1 vol. in-18.

Scripture catechism. Maulmain, 1844, 1 vol. in-12.

A primer of the Pyho karen language. Maulmain, 1844, 1 vol. in-12.

The rewards of the Righteous, a sermon, by BULLARD. Maulmain, 1847, 1 vol. in-12.

Memoir of Miss Sara Cummings. Maulmain, 1834, 1 vol. in-12.

LANGUE ASAMAISE.

First reading book, by BROWN. Jaipur, 1842, 1 vol. in-12.

Spelling book. Sadiya, 1836, 1 vol. in-12.

What scriptures are authentic. Jaipur, 1843, 1 vol. in-12.

First arithmetic, by BROWN. Sirsagor, 1845, 1 vol. in-12.

The Gospel, by MATTHEW. 1 vol. in-12.

Elementary arithmetic on the inductive system, by BROWN. Sirsagor, 1845, 1 vol. in-12.

LANGUE SIAMOISE.

Collection of words and phrases in english and siamese, by DAVENTPORT. 1840, 1 vol. in-8°.

Golden balance, by JONES. Bangkok, 1843, 1 vol. in-8°.

The sea captain. Bangkok, 1842, 1 vol. in-18.

Story of Daniel. 1839, 1 vol. in-8°.

Parables of Lord Jesus. 1839, 1 vol. in-8°.

Summary of Christianity. Bangkok, 1842, 1 vol. in-8°.

Treatise on the evil effects of Gambling. Bangkok, 1848, 1 vol. in-8°.

Outlines of old Testament biography. Bangkok, 1844, 1 vol. in-8°.

LANGUE NAGA.

Catechism. Jaipur, 1839, 1 vol. in-32.

Worcester's primer. Jaipur, 1840, 1 vol. in-32.

LANGUE SELONG.

A Primer of the Selong language. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

Catechism, with a few hymns, by Brayton. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

LANGUE BARMANE.

Question on the life of Christ. Maulmain, 1837, 1 vol. in-18.

The English instructor. 1 vol. in-12.

The Investigator. 1837, 1 vol. in-8°.

Spelling book. 1835, 1 vol. in-8°.

A digest of scripture. Maulmain, 1838, 1 vol. in-8°.

The life of our lord and saviour Jesus Christ. Maulmain, 1837, 1 vol. in-8°.

Legendre's geometry. Maulmain, 1842, 1 vol. in-8°.

The Damathat, or the laws of Menoo, translated from the Burmese (texte en regard), by Richardson. Maulmain, 1847, 1 vol. in-8°.

LANGUE CHINOISE.

History of America, by rev. Dr Brigemann. Canton, 1844, 1 vol. in-8°.

DE LA PART DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE DE BOSTON.

Journal of the American oriental Society. 1843-49, 1 volume en quatre parties.

Inaugural discourse on arabic and sanskrit literature, by Salisbury. Newhaven, 1843, 1 vol. in-8°.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Makamat or rhetorical anecdotes of al Hariri of Basra, translated by Theodore Preston. London, 1850, in-4°.

Alfiyyah carmen didacticum grammaticum auctore Ibn-Mâlik, et in Alfiyyah commentarius quem conscripsit Ibn-'Akil, ex libris impressis orientalibus et manuscriptis edidit Fr. Dieterici, Lipsiæ, 1850, 1851, in-4°.

Éléments de la langue algérienne, ou Principes de l'arabe vulgaire usité dans les diverses contrées de l'Algérie, par A. P. Pihan, prote de la typographie orientale à l'Imprimerie nationale. Paris, Imprimerie nationale, 1851, in-8°.

Éléments de la phraséologie française, avec une traduction en arabe vulgaire (idiome africain), *à l'usage des indigènes*, par M. A. Cherbonneau. Constantine et Paris, 1851, in-12.

Voyages d'Ibn-Batoutah dans l'Asie Mineure, traduits de l'arabe et accompagnés de notes historiques et géographiques, par M. Defrémery, membre de la Société asiatique. Paris, 1851, in-8°.

Lettres sur la Turquie, par M. A. Ubicini. 1re partie. Paris, 1851, in-12.

Moslicheddin Sadi's Lustgarten (Bostan) *aus dem persischen übersetzt* von Karl Heinrich Graf. (2e vol.). Iena, 1850, in-12.

Inscriptio Rosettana hieroglyphica, vel interpretatio

decreti Rosettani. Studio Henrici Brugsch. Accedit *Glossarium ægyptiaco-coptico-latinum*. Berolini, 1751, in-4°.

The white Yajurveda, edited by Albrecht Weber. 1re part. nos 4, 5. Berlin. London, 1851, in-4°.

Sammlung demotisch-griechischer Eigennamen ægyptischer Privatleute aus Inschriften und papyrus rollen zusammengestelt, von Dr Heinrich Brugsch. Berlin, 1841, in-8°.

Législation musulmane sunnite, rite hanéfi, par M. Ducaurroy. Paris, in-8°. (Extrait du Journal asiatique.)

Extrait des Archives israélites. Nos du 1er avril au 15 mai 1851, in-8°. *Réponses des Falasha, dits Juifs d'Abyssine, aux questions faites par M. Luzzato, orientaliste de Padoue, à M. Munk, membre de la Société asiatique.*

The Journal of the India archipelago and eastern Asia, edited by J. R. Logan. January, 1851. Singapore, in-8°.

The one primeval language traced experimentally through ancient Inscriptions in alphabetic characters of lost powers from the four continents : encluding the voice of Israel from the Rocks of Sinai, etc. by the Rev. Ch. Forster. London, Richard Bentley, 1851, in-8°.

A Harmony of primeval alphabets. Rév. Ch. Forster. Carte, in-8°.

Petits contes populaires anglais, revus et arrangés pour les jeunes élèves. (The wonderful lamp).

Little red Riding-Hood (le Petit Chaperon rouge), dédié à mademoiselle Léonie de Mortemart, par le Dr Jost. Paris, 1851, in-12.

M. Dulaurier donne lecture d'une Dissertation sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie.

Il est procédé au renouvellement des membres du Conseil; le scrutin donne le résultat suivant :

Président : M. Reinaud.

Vice-Présidents : MM. Caussin de Perceval, Duc de Luynes.

Trésorier : M. Lajard.

Membres de la Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Landresse, Mohl.

Membres du Conseil : MM. Derenbourg, Foucaux, Troyer, Bianchi, Hase, Langlois, Pavie, Grangeret de Lagrange.

Bibliothécaire : Kazimirski de Biberstein.

Censeurs : MM. Bianchi, Marcel.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 25 JUIN 1851.

PRÉSIDENT.

M. Reinaud.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Caussin de Perceval et Albert de Luynes.

SECRÉTAIRE.

M. Eug. Burnouf.

SECRÉTAIRE ADJOINT.

M. Mohl.

TRÉSORIER.

M. Lajard.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy, Mohl, Landresse.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Derenbourg.
Foucaux.
Troyer.
Bianchi.
Hase.
MM. Langlois.
Pavie.
Grangeret de La grange.
de Slane.

MM. de Longpérier.
Dulaurier.
Ampère.
de Saulcy.
Lenormant.
Dubeux.
Stanislas Julien.
Sédillot.

MM. Marcel.
Bazin.
L'abbé Bargès.
Defrémery.
Régnier.
Noël Desvergers.
Perron.

CENSEURS.

MM. Bianchi, Marcel.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Kazimirski de Biberstein.

AGENT DE LA SOCIÉTÉ.

M. Bernard, au local de la Société, rue Taranne, n° 12.

N. B. Les séances de la Société ont lieu le second vendredi de chaque mois, à sept heures et demie du soir, rue Taranne, n° 12.

RAPPORT

SUR LES TRAVAUX DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1850-1851,

PAR M. MOHL.

Messieurs,

Nous célébrons aujourd'hui le vingt-neuvième anniversaire de la Société asiatique. Cette année a été heureuse pour nous, moins par les progrès positifs que nous avons faits depuis notre dernière séance annuelle, que par la confiance que doit nous inspirer la facilité avec laquelle nous avons surmonté les difficultés dont nous avaient menacés les commotions politiques des dernières années. La Société a le droit de se croire plus solidement assise qu'elle n'avait peut-être espéré elle-même, et elle doit être convaincue qu'à moins de nouveaux bouleversements en Europe, elle se développera et acquerra les moyens nécessaires pour répondre complétement à l'activité de ses membres et aux exigences croissantes de la science, qui est l'objet de ses travaux.

Le Journal asiatique a continué à subir la transformation que les circonstances lui imposent. Vous

avez sans doute observé qu'il contient, depuis quelques années, des mémoires d'une longueur inaccoutumée, et qui forment moins des articles de journal que des ouvrages entiers. Ce changement n'a pas été provoqué par votre Commission du Journal, qui n'a fait que suivre une impulsion produite par les difficultés qu'éprouvent les savants à mettre au jour leurs travaux. Nous recevons des mémoires qui, dans d'autres circonstances, auraient formé des publications particulières, et je crois que la Société n'a qu'à s'en féliciter, malgré quelques inconvénients résultant de la lenteur inévitable avec laquelle un journal publie des travaux aussi étendus. Un recueil comme le nôtre, qui n'aspire pas à l'amusement momentané des lecteurs, mais à une place dans les bibliothèques, ne peut que gagner par des mémoires qui traitent de parties neuves et essentielles de la science, comme les séries d'articles de M. Burnouf sur les textes zends [1], de M. Stanislas Julien sur les peuples étrangers connus aux Chinois, de M. Defrémery sur les géographes arabes et persans [2], de M. Munk sur les premiers grammairiens hébreux [3],

[1] *Études sur la langue et sur les textes zends*, par E. Burnouf. T. I. Paris, 1840-1850, in-8° (429 pages). Extrait du *Journal asiatique.*

[2] *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits*, par M. Defrémery. Paris, 1849, in-8° (265 pages). Extrait du *Journal asiatique.*

[3] *Notice sur Aboulwalid Merwan Ibn-Djanah* et sur quelques autres grammairiens hébreux, par M. Munk. Paris, 1851, in-8° (214 pages). Extrait du *Jonrnal asiatique.*

de M. du Caurroy sur la législation musulmane[1], de M. Bazin sur la littérature chinoise du temps des Youên, de M. Oppert sur les inscriptions des Achéménides, séries dont une partie vient d'être achevée, et dont une autre se continue encore.

Vous vous êtes décidés, il y a un an, à reprendre la publication de la Chronique du Kaschmîr, par M. Troyer; le troisième et dernier volume est sous presse, et nous avons l'assurance que l'ouvrage sera terminé dans le courant de l'année. Cet engagement rempli, vous rentrez dans la libre disposition de vos fonds, et votre Conseil a cru que le temps était venu de s'occuper sérieusement d'un plan préparé depuis longtemps, mais ajourné, à cause de difficultés qui n'ont pu être vaincues que peu à peu, et il a arrêté, dans sa dernière séance, la publication d'une collection de *Classiques orientaux*.

Vous savez tous combien nos études sont entravées par le défaut de textes et de traductions, combien d'ouvrages indispensables à l'histoire politique et littéraire de l'Asie sont encore inédits, combien ceux qui ont été publiés sont coûteux et difficiles à rassembler, combien l'usage des manuscrits est entouré d'obstacles et entraîne de perte de temps. La munificence de quelques gouvernements, le zèle des corps savants et des orientalistes en Europe, et le besoin de livres imprimés qui se manifeste de

[1] *Législation musulmane sunnite, rite hanéfi*, par M. du Caurroy. Paris, 1848, in-8° (première série, 175 pages). Extrait du *Journal asiatique*.

plus en plus en Turquie, en Perse et dans l'Inde, commencent à remédier à un état de choses aussi fâcheux pour la science. Mais ce qu'il reste à faire est immense, et les besoins des études exigent que ce mouvement soit accéléré. La Société asiatique a senti, dès sa formation, qu'il était de son devoir de venir en aide, dans la mesure de ses forces, à la publication d'ouvrages orientaux, et l'impression de *Mengtseu*, de *Sacountala*, de la *Géographie d'Aboulféda* et de *la Chronique du Kaschmîr,* prouvent qu'elle n'a jamais tout à fait perdu de vue cette partie de ses statuts. Aujourd'hui, elle désire entrer dans cette voie plus avant et plus méthodiquement. Nos publications antérieures étaient isolées et ne se rattachaient entre elles par rien, pas même par un format commun, et nous avons évidemment perdu par cela une partie des forces que donnent à une association la continuité et l'uniformité de ses travaux. Le Conseil a pris maintenant la décision de publier une collection uniforme de textes inédits, complets, importants, accompagnés d'une traduction française, et publiés dans la forme la plus économique.

Permettez-moi de dire quelques mots sur chacun des points de ce programme. Nous nous bornerons à des textes inédits, parce que c'est le meilleur moyen de servir la science, et que nous ne désirons nuire à aucune publication commencée ou terminée, et ne voulons pas faire une double dépense de force pour un même objet. Si nous admettons une exception à cette règle, ce sera en faveur d'ouvrages ancien-

nement et imparfaitement publiés, et qu'on a aujourd'hui de la difficulté à se procurer. Pour donner un exemple, il y a un grand nombre de personnes à qui les Annales d'Aboulféda seraient d'un grand secours dans leurs travaux historiques, et qui pourtant ne peuvent pas se procurer l'édition de Reiske, faite d'après un manuscrit médiocre et incomplet, pendant que nous avons à Paris tous les moyens d'en publier une édition parfaite. Nous pensons que, dans un cas pareil, la Société pourra faire une exception à sa règle de ne publier que des ouvrages inédits.

Nous choisirons des ouvrages importants, c'est-à-dire qui répondent à un besoin vivement senti, et que tous ceux qui s'occupent de l'Orient doivent désirer posséder. C'est sur ce choix que repose l'avenir de notre plan. Heureusement, la matière ne nous manquera pas, la Bibliothèque nationale nous la fournira en abondance.

Nous accompagnerons les textes de traductions françaises, parce qu'un livre oriental n'est réellement accessible que quand il est traduit, et parce que nous voulons ouvrir les trésors de la littérature orientale à l'historien et à l'ami des lettres. Mais nous avons une autre raison plus importante encore pour insister sur des traductions françaises. On commence à étudier le français chez tous les peuples musulmans qui avoisinent la Méditerranée, et nous espérons donner une nouvelle impulsion à ce mouvement civilisateur, en fournissant aux Arabes et aux

Turcs le moyen d'apprendre le français dans des traductions exactes d'ouvrages qu'ils sont accoutumés à respecter, et qui ne réveillent en eux aucune répugnance religieuse ou nationale.

Nous n'ajouterons pas de commentaires aux textes, non pas que les commentaires ne soient souvent chose bonne et utile, mais parce que le premier besoin de la science est d'avoir à sa disposition les auteurs eux-mêmes, et que les commentaires peuvent venir plus tard. C'est ainsi qu'on a procédé à la renaissance des lettres, et l'Europe s'est vue infiniment plus tôt en possession des littératures classiques, que si les Alde et les Étienne s'étaient arrêtés à commenter les ouvrages qu'ils publiaient. Une traduction est en elle-même un commentaire perpétuel, et le petit nombre de remarques réellement indispensables à l'intelligence d'un texte, trouvera facilement place dans les tables de mots et de matières qui termineront chaque ouvrage.

Il reste le dernier point du programme, la publication au plus bas prix possible. Je n'oserais pas insister sur un point en apparence minime, si je parlais devant d'autres que vous; mais nous tous avons trop souffert de la rareté et des prix exorbitants des ouvrages orientaux, pour qu'il ne nous soit pas permis d'essayer un remède à un mal qui nécessairement contribue à restreindre les études orientales. Ce remède, on ne peut l'attendre que des Sociétés; car les gouvernements attachent encore trop de prix à la magnificence des ouvrages qu'ils

entreprennent, pour que nous puissions espérer de leur part des ouvrages à bon marché, et nous ne pouvons pas raisonnablement demander aux libraires de faire des expériences qui peuvent entraîner des pertes considérables, pendant que les Sociétés ont, par leur position, une connaissance plus exacte des besoins des hommes d'étude, et sont en état de supporter les risques d'une amélioration qui serait aussi utile. La Société asiatique de Calcutta nous a donné en cela un exemple très-honorable et que nous devons suivre.

L'entreprise dans laquelle la Société s'engage doit paraître bien au-dessus des ressources dont elle peut disposer aujourd'hui; en effet, nous ne pourrions la continuer avec nos propres forces qu'avec une grande lenteur; mais nous commencerons, et quand nous aurons publié quelques volumes, nous nous adresserons à tous ceux qui s'intéressent aux études historiques et littéraires, pour qu'ils viennent à notre aide. Si l'idée que nous poursuivons est vraie, si elle répond à un besoin réel, et si nous l'exécutons d'une manière satisfaisante, cette aide ne nous manquera pas, c'est à nous de la mériter.

La Société a maintenu, pendant les deux dernières années, les relations les plus amicales avec les autres Sociétés asiatiques, qui, presque toutes, ont enrichi la littérature orientale de travaux importants. La Société asiatique de Calcutta, la plus ancienne et la plus active de toutes, a continué à

publier son Journal [1], dépôt précieux de recherches historiques et scientifiques. Elle a poursuivi de même l'impression de la *Bibliotheca indica* [2], recueil de textes qui promet de devenir extrêmement curieux. J'aurai à revenir plus tard sur le contenu des cahiers que nous en avons reçus; mais qu'il me soit permis, dès ce moment, de féliciter la Société de ce qu'elle paraît décidée à accompagner dorénavant, autant que possible, les textes qu'elle donne de traductions anglaises.

La Société des sciences de Batavia [3] a fait paraître le volume XXII de ses Transactions; il contient un grand nombre de mémoires sur l'histoire naturelle des colonies hollandaises, et le commencement d'un travail très-curieux de M. Friedrich, sur la littérature et le culte des habitants de Bali, la seule des îles Malaises dans laquelle le brahmanisme s'est maintenu jusqu'aujourd'hui. L'exploration de Bali, qui n'est devenue possible que depuis l'invasion récente des Hollandais, promet des données curieuses sur les antiquités indiennes des îles, et sur la littérature en langue kawi, qui a succédé au sanscrit

[1] *Journal of the asiatic Society of Bengal.* Calcutta. In-8°. — Le dernier cahier qui est arrivé à Paris est le n° VI, 1850. — On peut souscrire à ce journal chez M. Duprat, libraire de la Société asiatique de Calcutta, à Paris. Prix : 54 francs par an.

[2] *Bibliotheca indica,* a collection of oriental works published by the asiatic Society of Bengal, edited by de Roer. Calcutta, in-8°, 1848 et années suivantes. Il en est arrivé à Paris trente et un numéros, formant huit volumes.

[3] *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* T. XXII, in-4°. Batavia, 1850.

comme langue sacrée dans l'archipel malais. M. Friedrich a ajouté à son mémoire un *fac-simile* d'un traité en kawi sur les mètres usités dans cette langue.

Les Sociétés asiatiques de Madras [1] et de Bombai [2] ont continué à publier leurs journaux, et les gouverneurs de ces deux présidences confient à ces recueils nombre de rapports officiels qui contiennent des faits intéressants pour la science. On ne saurait trop savoir gré aux employés civils et militaires de la Compagnie des Indes du zèle qu'ils mettent, au milieu d'occupations graves et dans un climat énervant, à rechercher ce qui peut éclaircir l'histoire, l'archéologie, l'ethnographie et la philologie orientales. Ce zèle est d'autant plus méritoire, que les exigences officielles du service indien ont augmenté très-considérablement depuis nombre d'années, et que le gouvernement, pressé par des nécessités politiques et financières, encourage beaucoup moins qu'autrefois les efforts littéraires de ses subordonnés.

La Société de géographie de Bombay [3] a publié le vol. IX de ses Transactions. Une grande partie des travaux de cette Société se rapporte naturellement à la géographie physique; mais ce volume contient

[1] *Madras Journal of litterature and science*, edited by the Madras litterary Society. Madras, 1849, in-8°, n° 35.

[2] *Journal of the Bombay Branch of the royal asiatic Society.* Bombai, 1850, vol. III, n° 13.

[3] *Transactions of the Bombay geographical Society*, from may 1849 to august 1850. Vol. IX. Bombay, 1850, in-8° (CXXIV et 347 p.).

plusieurs mémoires d'un intérêt historique considérable, notamment celui du lieutenant Rigby, sur les Bhils des monts Sathpoura; un autre du même auteur, sur la langue des Somalis; et un du commandant Jones, sur le canal Nahrwan, en Mésopotamie.

La Société asiatique de Ceylan paraît avoir publié, à Colombo, au moins trois volumes de son Journal, qui malheureusement n'est pas accessible en Europe. Feu M. Turnour a montré ce qu'on pouvait attendre de recherches faites à Ceylan, le seul pays bouddhiste soumis à un gouvernement européen. L'importance de plus en plus grande que les études bouddhistes prennent, fait vivement désirer que M. Turnour trouve dans la Société de Ceylan des successeurs qui puissent achever ses beaux travaux.

Nous n'avons pas de nouvelles de la Société asiatique de Chine, et je ne sais pas si le premier volume de ses Transactions a été suivi de nouvelles publications. Ce manque de communication est probablement dû à un accident qui a fait tomber entre les mains des pirates, dans la rivière de Canton, un envoi de nos publications qui était destiné à la Société chinoise. J'espère que nous serons plus heureux dans nos rapports futurs avec une Société qui a devant elle le champ illimité de l'histoire et de la littérature de la Chine.

La Société asiatique de Londres a fait paraître une partie du onzième et le douzième volume de son Journal [1], qui sont remplis de travaux importants

[1] *The Journal of the asiatic Society of Great-Britain.* Londres.

dont j'aurai à parler plus tard, comme aussi des publications du Comité des traductions et de la Société des textes orientaux.

La Société orientale allemande[1] nous a fait parvenir les volumes III et IV de son Journal. Ce recueil tient une place très-honorable parmi les journaux asiatiques, par la solidité du savoir et la variété du contenu. Je regrette de ne pas pouvoir indiquer les titres des articles, mais leur nombre est trop considérable.

La Société des sciences de Beyrouth fait imprimer dans ce moment le premier volume de ses Mémoires. Elle forme le centre d'un groupe de savants du pays, que le contact avec les Européens et les missionnaires américains a excités à réunir leurs travaux, pour entrer dans la grande communauté des sciences qui embrasse toutes les nations civilisées.

La Société orientale américaine[2] a publié le quatrième cahier de ses Transactions, contenant des recherches sur des langues africaines, un travail de M. Salisbury sur le cunéiforme persan, et un fragment considérable d'une traduction de Tabari, par

Vol. XI, 1, 1849, et vol. XII, 1, 2, 1850, in-8°. — Le vol. XIII est sous presse; il contiendra la partie assyrienne de la grande inscription de Darius, avec une traduction interlinéaire et un commentaire de M. Rawlinson.

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Leipzig. Vol. III, 1849; vol. IV, 1850, in-8°.

[2] *Journal of the american oriental Society.* Vol. I, Boston 1849 (591 pages). — Je vois, par une annonce, que le second volume doit avoir paru; mais il n'est pas encore arrivé à Paris.

M. Brown. La littérature orientale, autant qu'elle ne se rapporte pas directement à l'interprétation de la Bible, n'est jusqu'à présent cultivée en Amérique, que par un nombre très-restreint de personnes. On n'a pas encore le temps de s'y livrer à des recherches qui ne donnent pas un résultat immédiatement applicable à la vie; mais nous voyons les Américains, que les besoins de la diplomatie, du commerce, et surtout des missions amènent en Orient, déployer le même esprit de curiosité et d'activité qui les distingue entre toutes les nations, et partout où se sont établies leurs missions, nous les trouvons pleines d'activité littéraire. MM. Perkins et Grant, dans le Kurdistan; M. Élie Smith, à Beyrouth; M. Bridgman, à Canton; M. Southgate, en Asie Mineure; MM. Smith et Dwight, en Arménie; M. Judson, à Birma, ont montré combien de secours l'étude de l'Orient pourra attendre un jour des missions américaines.

Enfin, il s'est formé une nouvelle Société orientale à Jérusalem, par l'initiative de M. Finn, consul d'Angleterre; elle se propose l'exploration de la Palestine ancienne et moderne; il y avait déjà trois associations poursuivant le même but : la Société syro-égyptienne de Londres[1], et les deux Sociétés littéraires de Beyrouth; mais cette terre, où de si grandes choses se sont passées, est assez riche de souvenirs et d'intérêt pour suffire à la curiosité intelligente de tous ceux qui en surveillent les fouilles.

[1] *Original papers read before the syro-egyptian Society of London.* Vol. I, p. 2. Londres, 1850 (57 pages et une planche).

J'arrive aux ouvrages orientaux, et je dois remonter jusqu'en 1849, parce que l'état de ma santé ne m'a pas permis, l'année dernière, de vous en soumettre l'énumération habituelle. Les temps ont été et sont encore peu favorables aux travaux d'érudition, l'intérêt du public est absorbé par d'autres et de très-graves préoccupations, et les encouragements des gouvernements sont amoindris par la nécessité des circonstances; néanmoins, l'impulsion que les dernières trente années ont donnée à nos études est si forte, que les savants ont répondu à cette défaveur par un redoublement de zèle et de sacrifices, et que le nombre des ouvrages publiés n'a pas sensiblement diminué.

Je commence par les Arabes et par leur littérature historique qui continue à faire des progrès qui auraient paru chimériques il y a vingt ans, et qui, néanmoins, sont encore loin de répondre aux besoins actuels de la science. M. Weil[1], professeur à Heidelberg, a publié le troisième et dernier volume de son Histoire du khalifat de Bagdad, dans lequel il traite des trois derniers siècles de ce grand empire, de ses déchirements et de sa destruction. C'est la première histoire complète du khalifat, écrite selon les exigences de la critique européenne, et composée d'après les sources originales; car le grand ouvrage de Price n'est qu'une compilation qui sera encore long-

[1] *Geschichte der Chalifen,* nach hand schriftlichen grössten theils noch unbenüzten Quellen, von Dr Gustav Weil. Vol III. Manheim, 1851, in-8° (488, VII, X, XXI, et 120 pages).

temps utile et presque indispensable; mais ce n'est qu'une compilation, pendant que le livre de M. Weil est une histoire politique du khalifat, où les auteurs sont contrôlés l'un par l'autre, les faits discutés et les autorités citées.

La nécessité de concentrer tant de faits dans un espace restreint, a forcé M. Weil à se borner presque uniquement au côté politique du khalifat. Ne pourrions-nous pas espérer qu'il nous donne, dans un nouvel ouvrage qui formerait le complément de celui-ci, le côté social de cet empire, dont les institutions ont survécu en grande partie à sa chute, et exercent encore aujourd'hui une influence considérable sur le monde? M. Weil doit avoir d'amples matériaux sur l'administration du khalifat, sur ses finances et son commerce, sur l'état moral dans lequel il l'a trouvé et celui dans lequel il a laissé les pays soumis à son sceptre, sur les rapports du pouvoir temporel et spirituel, sur l'organisation des écoles, leur enseignement et leur influence, sur les formes observées dans la confection et la promulgation des lois, sur les sectes; enfin, sur tous les points de la vie intérieure d'une nation, et dont l'ensemble forme la civilisation particulière de chaque grand peuple. Nous possédons des monographies sur quelques-uns de ces sujets, mais jusqu'ici on n'a jamais tenté un travail d'ensemble. Il est vrai que c'est une étude immense et dont les matériaux ne sont encore accessibles que partiellement, mais cet essai, si incomplet qu'il pourrait être, serait une entreprise de la plus grande uti-

lité, parce qu'il appellerait l'attention sur une foule de questions aujourd'hui peu étudiées, et qu'il formerait un point de départ auquel chaque observation isolée pourrait se rattacher. Les matériaux, d'ailleurs, s'accumulent et chaque année apporte son tribut par la publication d'historiens arabes inédits.

M. Wüstenfeld, à Gœttingue, a fait paraître une édition autographiée du *Manuel d'histoire générale* d'Ibn Koteïba[1]. L'auteur était kadi dans une petite ville en Perse, et est mort professeur à Bagdad, vers la fin du IIIe siècle de l'hégire. Son ouvrage a été souvent mis à contribution pour l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, mais il n'avait jamais été publié en entier. C'est un des premiers essais d'histoire générale que les Arabes paraissent avoir fait, et la partie de l'ouvrage qui se rapporte aux peuples étrangers est extrêmement maigre. La méthode de Koteiba, quoique très-imparfaite, est originale, et l'on voit aisément que de son temps les Arabes n'avaient pas encore adopté une forme définitive pour leurs compositions historiques; on trouve dans son ouvrage une foule de faits curieux qu'on ne s'attend point à rencontrer dans une histoire générale, mais qui ne manquent pas d'intérêt pour nous, ordinairement pour des raisons auxquelles l'auteur n'avait point pensé. M. Wüstenfeld a suivi, en général, le manuscrit de Vienne, le meilleur et le plus complet de ceux qui se trouvent dans les biblio-

[1] *Ibn-Coteibah's Handbuch der Geschichte*, herausgegeben von Ferd. Wüstenfeld. Gœttingue, 1850, in-8° (366 pages), lithogr.

thèques de l'Europe; et il a complété son édition par une table de noms historiques et géographiques.

Le même savant a publié le texte d'un petit livre composé par Muhammed Ibn Habib [1], grammairien de Bagdad, au IXe siècle de notre ère, et traitant de la ressemblance et de la différence entre les noms des tribus arabes. On connaît l'importance que la généalogie des tribus et des familles a pour l'ancienne histoire des Arabes. C'est le seul fil qui rattache les traditions qui s'étaient conservées dans le désert et qui n'ont été fixées par l'écriture que plusieurs siècles après Muhammed. L'identité ou la ressemblance des noms de tribus et de familles tendait naturellement à introduire la confusion dans la chronologie arabe, et plusieurs écrivains musulmans se sont occupés de remédier à cet inconvénient, en fixant l'orthographe de ces noms, entre autres, notre auteur, qui paraît avoir fait autorité, car Makrisi a pris la peine de copier de sa main ce traité, de le pourvoir de points diacritiques, et d'y ajouter des notes. Ce manuscrit s'est heureusement conservé et se trouve dans la bibliothèque de Leyde. M. Wüstenfeld l'a publié pour servir de pièce justificative pour les tables généalogiques des Arabes qu'il prépare. Il y a ajouté une table de noms, mais sans y joindre de notes, ni de traduction, et de fait, ce petit livre est un des textes arabes qui en ont le moins besoin.

[1] *Muhammed ben Habib, ueber die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen*, herausgegeben von Wüstenfeld. Gœttingue, 1850, in-8° (VIII et 52 pages).

M. Wüstenfeld, après avoir terminé son édition du Dictionnaire biographique de Nawawi [1], l'a fait suivre d'une introduction [2] contenant la vie et la liste des ouvrages de cet auteur. Abou Zakariah Iahya al Nawawi était un jurisconsulte et théologien du XIII[e] siècle de notre ère, qui est mort à Bagdad, où il professait les traditions. Il a composé quarante-deux ouvrages très-estimés, comme le prouve le nombre des commentateurs qu'ils ont trouvés. Sa biographie est très-curieuse; elle nous le montre presque comme l'idéal d'un savant arabe, par la sainteté et la simplicité de sa vie, son abnégation personnelle, son travail incessant et le courage avec lequel il se servait de la grande influence que lui donnait sa réputation, pour défendre les droits des sujets contre les empiétements et la rapacité des princes de son temps. Son tombeau est encore aujourd'hui vénéré comme celui d'un saint.

M. Haarbrücker, à Halle, a publié le premier volume de l'Histoire des sectes religieuses et philosophiques, par Schâristani [3], auteur du XIII[e] siècle de

[1] *The biographical Dictionary of illustrious men*, by Abu Zakariya Jahya el Nawawi, now first edited by F. Wustenfeld. Göttingen, 1842-1847, in-8° (878 pages). — Le libraire a réduit, depuis quelque temps, le prix à 6 thalers.

[2] *Ueber das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakariya Jahja el Nawawi*, nach handschriftlichen Quellen von F. Wüstenfeld. Gœttingue, 1849, in-8° (78 pages).

[3] *Abul-l-Fath Muhammad asch Scharistani's Religions-Partheien und Philosophen-Schulem*, zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersezt von D[r] Théodor Haarbrücker. Vol. I. Halle, 1850, in-8° (XX et 299 pages).

notre ère, et originaire du Khorasan. Le sujet de son ouvrage devait attirer de bonne heure l'attention des savants en Europe. Pococke, Hyde, M. de Sacy et d'autres, en ont fait connaître des extraits, et M. Cureton nous en a donné, il y a quelques années, une édition critique et complète, en annonçant en même temps son intention d'en publier une traduction en anglais. Les grands travaux de ce savant sur les manuscrits syriens du Musée britannique l'ayant empêché de réaliser son plan, M. Haarbrücker s'est déterminé à l'exécuter. Le premier volume contient les sectes musulmanes, juives, chrétiennes et dualistes; le second doit contenir les Sabéens, les philosophes et les Indiens. Scharistani est un homme d'une tolérance remarquable pour un musulman, et il expose les opinions des différentes sectes avec une impartialité tout à fait historique. Ce qu'il y a de plus intéressant pour nous dans son livre, c'est le chapitre sur les sectes musulmanes, qu'il connaît parfaitement, et dont il expose les principes distinctifs avec beaucoup de netteté; ensuite, le chapitre sur les sectes sabéennes, sur lesquelles nous ne possédons que des renseignements très-imparfaits. Les autres religions et les systèmes philosophiques des peuples non musulmans nous sont connus, en général, par des documents meilleurs que ceux qu'un auteur arabe pouvait avoir à sa disposition; il y a, néanmoins, quelques renseignements importants à tirer du chapitre dans lequel Scharistani traite des sectes dualistes. C'est un véritable service que

M. Haarbrücker a rendu aux sciences historiques et théologiques par la traduction de ce livre, car c'est un des ouvrages arabes qui serviront le plus aux savants qui ne sont pas orientalistes et pour lesquels le texte seul serait resté lettre close.

M. Sprenger, pendant qu'il était encore directeur du collége de Dehli, et Mamluk al Alyy, professeur à ce collége, ont publié une édition lithographiée de l'Histoire de Mahmoud le Ghaznevide, par Otby [1], que l'on connaissait en Europe par un extrait fort détaillé que M. de Sacy en avait fait, d'après une traduction persane. Nous ne savons rien de la vie de l'auteur; il était évidemment contemporain de Mahmoud et paraît être mort avant ce prince, car son histoire ne contient pas les dernières années de la vie de Mahmoud. Le sujet que traite Otby est des plus intéressants par le grand rôle que Mahmoud a joué, d'un côté dans le khalifat, dont il a hâté la décadence, et de l'autre, dans l'Inde, dont il a été le premier conquérant musulman. Otby n'est pas tout à fait à la hauteur de son sujet; il ne s'attache qu'aux intrigues des cours et aux expéditions militaires; c'est un chroniqueur exact, détaillé, et un peu trop ambitieux dans son style, ce qui lui a valu l'honneur de nombreux commentaires. Mais malgré

[1] *Otby's Tarykh Yamyny*, or the history of sultan Mahmud of Ghaznah, by a contemporary, edited in the original arabic by Mowlawy Mamluk al Alyy, Head Mowlawy, and A. Sprenger, principal of the Dehlie college. Dehli, 1847, in-8° (497 pages). — Cet ouvrage se vend à Londres, chez Mess. Allen. Prix : 25 francs.

ces défauts, on est trop heureux de posséder une histoire exacte de cette époque, et surtout des premières guerres contre l'Inde, où tout renseignement est d'un grand prix, parce que la simple mention d'un nom propre peut nous aider à fixer toute une série de dates indiennes, et Otby nous donne à peu près tout ce que nous avons le droit d'attendre d'un auteur de sa nation et de son temps. Les éditeurs se sont servis d'un exemplaire collationné et commenté entre les lignes, ils l'ont fait reproduire avec les gloses arabes et persanes qu'il portait, et ce qui mérite notre reconnaissance particulière, ils ont eu l'attention d'en envoyer à Londres un certain nombre d'exemplaires pour la vente en Europe.

M. Defrémery, qui nous avait déjà donné plusieurs chapitres des voyages d'Ibn Batouta, en a publié un nouveau, qui traite de l'Asie Mineure[1]. Ibn Batouta est meilleur voyageur que la plupart des Orientaux, plus curieux et plus éveillé, et par conséquent plus intéressant pour nous. Il a vu l'Asie Mineure à une époque de désorganisation extrême, épuisée par les guerres et envahie par des tribus turques. M. Defrémery fait bien ressortir la valeur des renseignements que nous fournit Ibn Batouta, et il faut espérer qu'il nous donnera prochainement une édition complète de cet auteur important, dont il s'est tant occupé.

[1] *Voyages d'Ibn-Batouta dans l'Asie Mineure*, traduits de l'arabe et accompagnés de notes historiques et géographiques par M. Defrémery. Paris, 1851, in-8° (96 pages).

J'arrive à l'ouvrage le plus considérable parmi tous les livres arabes imprimés depuis deux ans, l'Histoire des Berbers d'Ibn Khaldoun, que M. de Slane a publiée à Alger, par ordre du Gouvernement français [1]. Abdurrahman Ibn Mohammed Ibn Khaldoun était d'une grande famille originaire du Hadramaut. Ses ancêtres avaient fait partie de la première invasion des Arabes en Espagne, et s'étaient établis à Séville; mais les progrès que faisaient les chrétiens les forcèrent d'abandonner leurs propriétés et de se réfugier à Tunis, où Ibn Khaldoun naquit, l'an 1332. Il reçut une éducation savante et paraît s'être destiné à l'enseignement; mais, nommé très-jeune, secrétaire du sultan de Tunis, il se trouva jeté dans les affaires et les intrigues compliquées des cours musulmanes. Il nous a laissé lui-même sa biographie très-détaillée, qui est un des morceaux les plus curieux qu'on puisse lire, par la peinture des révolutions de ces nombreuses cours musulmanes qui se partageaient l'Afrique du nord, et par le tableau qu'il nous donne de la facilité avec laquelle un savant passait alors, non-seulement du service d'un prince à celui d'un autre, mais des affaires d'état à l'exercice de la jurisprudence, et de celle-ci à l'enseignement public ou à la vie contemplative. Il me serait im-

[1] *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, par Abou-Zeïd Abd-er-Rahman Ibn-Mohammed Ibn-Khaldoun, publiée, par ordre de M. le ministre de la guerre, par M. le baron de Slane. Texte arabe. Alger. In-4°, vol. I, 1847 (660 pages); vol. II, 1851 (661 pages).

possible de suivre ici Ibn Khaldoun dans les singulières vicissitudes de sa vie : il a été tour à tour secrétaire des sultans de Tunis et de Maroc, ambassadeur auprès de Pierre de Castille, qui voulut lui rendre les propriétés de sa famille à Séville, pour l'attacher à son service, et auprès de Timour, qui voulut l'amener à Samarcand pour en faire son professeur d'histoire; il a été ministre des rois de Bougie, de Tlemcen et de Grenade, professeur à Maroc, à Tunis et au Caire, et a été six fois grand kadi malékite du Caire, dignité dont il fut destitué cinq fois, et dans l'exercice de laquelle il a fini par mourir, à l'âge de soixante et quatorze ans. Il passa l'intervalle de ces nombreuses fonctions tantôt en prison, tantôt en retraite dans quelque château féodal, où il se livrait à la composition de son grand ouvrage.

C'est ainsi qu'il vécut pendant quatre ans dans le château d'Ibn Selama, au sud-est de Mascara, dans la solitude et à peu près dépourvu de ressources littéraires. Cette circonstance, en apparence funeste aux travaux d'un historien, ne servit qu'à grandir le talent d'Ibn Khaldoun, qui passa ce temps à écrire ses *Prolégomènes*, traitant de l'histoire de la civilisation et des lois qui gouvernent les sociétés politiques. C'est, je crois, le premier essai sur la philosophie de l'histoire qui ait jamais été écrit, et il nous révèle, dans Ibn Khaldoun, une puissance de réflexion dont le reste de son ouvrage ne donne qu'une idée très-incomplète. Ce livre a attiré depuis

quarante ans l'attention des savants, qui en ont publié un grand nombre d'extraits, et nous pouvons en attendre prochainement une édition complète, une traduction et un commentaire, par M. Quatremère. La seconde partie de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun traite de l'histoire avant Muhammed. M. Arri en avait entrepris une édition et une traduction italienne, mais sa mort prématurée a malheureusement interrompu l'achèvement de ce travail. La troisième partie contient l'histoire des grandes dynasties musulmanes; personne, en Europe, ne s'en est encore occupé, non plus que de la quatrième, qui embrasse les petites dynasties orientales et les rois arabes d'Espagne. La cinquième et dernière partie contient l'histoire des Arabes de la tribu de Taï, depuis les temps anciens jusqu'à leur émigration dans l'Afrique septentrionale, et des dynasties arabes et berbères du Maghreb. On comprend tout l'intérêt que le Gouvernement français doit mettre à posséder les données les plus exactes sur l'histoire et l'organisation des tribus dont les descendants occupent encore aujourd'hui le sol de l'Algérie. Il avait donc chargé M. de Slane de la publication de cette partie de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun, et ce savant s'est acquitté de sa tâche avec tout le succès qu'on pouvait attendre de son érudition et de la position favorable dans laquelle il se trouve à Alger pour tous les renseignements locaux qui pouvaient le guider dans son travail. Les difficultés que présentait l'ouvrage d'Ibn Khaldoun étaient très-considérables : non-seulement

le style est d'une grande inégalité, tantôt coloré, tantôt heurté et négligé jusqu'à l'obscurité, mais encore la matière est d'une complication extrême. Il a fallu à l'éditeur des soins infinis pour se reconnaître dans cette foule de noms propres et de lieux, dans la confusion des généalogies arabes et berbères, et dans les indications souvent insuffisantes d'un auteur qui écrit sur un sujet avec lequel il est trop familier, pour sentir toujours le besoin de la précision. M. de Slane annonce qu'il exposera le tableau complet des tribus et des dynasties arabes et berbères de l'Afrique septentrionale dans l'introduction de sa traduction, qui est sous presse en ce moment.

M. Dozy, à Leyde, continue ses beaux travaux sur les Arabes d'Espagne. Il a publié la quatrième livraison de la collection qu'il intitule *Ouvrages arabes*[1], et qui contient un recueil des meilleures sources de l'histoire des Arabes d'Espagne et d'Afrique. La dernière livraison renferme une grande partie du *Beyan ul Mogrib* d'Ibn Adhari et un certain nombre de notices bibliographiques et d'extraits d'auteurs. De plus, M. Dozy a commencé une nouvelle série de travaux, sous le titre de *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge*[2]. Il traite, dans le premier volume, d'une quantité de

[1] *Ouvrages arabes*, publiés par M. Dozy, quatrième livraison. Leyde, 1849; in-8° (202 pages).

[2] *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge*, par R. P. A. Dozy. T. I, Leyde, 1849, in-8° (711 pages).

points curieux d'histoire et de critique, rapprochant les récits des Arabes et ceux des chrétiens, et jetant du jour sur toutes les questions qu'il touche, avec une verve et un amour de la vérité qui rendent ces mémoires aussi attrayants qu'instructifs.

C'est au même cercle d'études qu'appartient un ouvrage que M. de Longpérier annonce, sous le titre de *Documents numismatiques pour servir à l'histoire des Arabes d'Espagne* [1]. Il ne publie aujourd'hui qu'un programme et la liste des médailles qu'il a à sa disposition, dans l'espoir que les personnes qui posséderaient des médailles de cette classe qui lui manquent, voudront bien les lui communiquer. L'ouvrage comprendra la description des monnaies, la traduction des légendes, les notes historiques sur les personnages qui figurent sur les monnaies et l'indication du poids de chaque pièce.

Il a paru un assez grand nombre de continuations d'ouvrages arabes dont j'ai annoncé les commencements et dont il ne me reste qu'à marquer les progrès. M. Wüstenfeld a achevé la publication du texte de la Cosmographie de Kazwini [2]; M. Juynboll a publié le troisième cahier du Dictionnaire géographique [3]

[1] *Programme d'un ouvrage intitulé : Documents numismatiques pour servir à l'histoire des Arabes d'Espagne*, par A. de Longpérier. Paris, 1850, in-8° (15 pages et une planche). Extrait de la *Revue archéologique*.

[2] *Zakarija ben Muhammed ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie*, herausgegeben von Wüstenfeld. Deux vol. in-8° (452 et 418 pages), Göttingen, 1848-1849.

[3] *Lexicon geographicum*, e duobus codicibus arabicis editum,

dont il a entrepris l'édition. M. Perron nous a donné le troisième volume de sa traduction du Précis de jurisprudence musulmane, par Khalil Ibn Ishak[1], dans lequel il termine ce qui regarde le mariage, et commence la jurisprudence touchant la propriété et les ventes. M. Baillie a publié un ouvrage sur cette dernière partie du droit musulman, mais je ne l'ai pas vu, et ne puis qu'en mentionner le titre[2]. M. Flügel a achevé le cinquième volume du Dictionnaire bibliographique de Hadji Khalfa[3], qu'il publie aux frais du Comité de traduction de Londres. MM. Reinaud et Derenbourg vont faire paraître la seconde partie du deuxième volume de leur nouvelle édition de Hariri, avec le Commentaire de M. de Sacy[4]. Cette livraison contiendra les notes et éclaircissements des deux éditeurs.

edidit Juynboll, partem descripsit Gaal. Leyde, 1841. Fasc. III, in-8° (p. 233-380).

[1] *Précis de jurisprudence musulmane*, ou principes de législation musulmane civile et religieuse, selon le rite malékite, par Khalil-Ibn-Ishac, traduit de l'arabe par M. Perron. Paris, 1849. In-4°, vol. III (596 pages).

[2] *Moohummudan law of sale according to the Huneefee code*, translated from the arabic, with an introduction and explanatory notes by Neil Baillie. Londres, 1850. In-8°.

[3] *Lexicon bibliographicum et encyclopedicum*, a Mustafa ben Abdallah nomine Hadji Khalfa celebrato compositum, primum edidit G. Flügel. T. V, Leipzig, 1850. In-4° — Ce volume va jusqu'aux lettres مغ.

[4] *Les Séances de Hariri, avec un commentaire choisi, par Silvestre de Sacy.* Deuxième édition revue sur les manuscrits, et augmentée d'un choix de notes historiques et explicatives en français, par MM. Reinaud et Derenbourg. Paris, in-4°.

Ce n'est pas le seul travail auquel aient donné lieu les Séances de Hariri. M. Preston, à Cambridge, a fait paraître, sous le patronage du Comité des traductions, un choix de vingt séances rendues en anglais et accompagnées d'un commentaire [1]. Le problème d'une traduction exacte de Hariri est insoluble, et quiconque essaye de le résoudre, se trouve forcément réduit à chercher un moyen pour tourner des difficultés invincibles. M. Rückert, dans sa version allemande, s'est attaché plutôt à imiter qu'à traduire; il rend les allusions, les allitérations et les proverbes arabes par des équivalents allemands, et souvent si bien trouvés, qu'on peut s'imaginer que Hariri, s'il avait écrit en allemand, n'aurait pas fait autrement. M. Preston, au contraire, veut avant tout traduire et rendre le sens de son auteur, et comme la phrase anglaise ne peut pas rendre tout ce que contient la phrase arabe, il rejette le surplus dans ses notes. Le résultat est un livre dont la lecture est plus laborieuse que celle de l'ouvrage de M. Rückert, mais qui approche d'avantage d'une traduction proprement dite.

Le texte de Hariri lui-même a été imprimé au Caire et accompagné d'un commentaire, par le scheikh Mohammed al Tounsy [2]. Ce commentaire est fait avec bon sens; il n'est pas aussi savant que

[1] *Makamat, or rhetorical anecdotes of Al-Hariri of Basra,* translated from the original arabic, with annotations by Th. Preston. Londres, 1850. In-8° (XVI, 505).

[2] كتاب مقامات الحريرى Boulak, 1850. In-4° (12 et 419 pages).

celui de M. de Sacy, mais peut très-bien servir à côté de ce dernier. Un autre ouvrage de ce même scheick Mohammed al Tounsy, a été publié récemment à Paris par M. Perron[1]. Le scheikh avait été au Caire le maître d'arabe de M. Perron et avait écrit, pour lui servir d'exercices, le récit de ses voyages dans le Soudan; peu à peu ces exercices devinrent un ouvrage fort curieux, qui est connu en Europe par la traduction française que M. Perron en a fait paraître il y a quelques années. Aujourd'hui, il reproduit, par le procédé autographique, le texte arabe qui, outre son intérêt géographique très-considérable, est certainement un des meilleurs livres pour l'enseignement de l'arabe vulgaire.

M. Arnold a reproduit, à Leipzig, les sept Moallakat, avec le commentaire de l'édition de Calcutta[2]; il s'est servi de cinq manuscrits pour contrôler le texte donné par Ahmed Schirazi, a corrigé quelques négligences de style de ce commentateur, et ajouté une liste de variantes.

Les sciences des Arabes acquièrent graduellement une importance qu'on leur a longtemps refusée; il s'agit de savoir ce que les Arabes ont ajouté aux progrès que les Grecs avaient faits dans les sciences mathématiques, et l'influence qu'ils ont pu exercer

[1] *Voyage au Darfour, ou l'aiguisement de l'esprit par le voyage au Soudan et parmi les Arabes du centre de l'Afrique*, par le cheykh Mohammed Ibn-Omar-al Tounsy, autographié et publié par M. Perron. Paris, 1850, in-4° (316 pages).

[2] *Septem Moallakat*, carmina antiquissima Arabum, textum recensuit Dr T. A. Arnold. Leipzig, 1850. In-4° (IX, 218 et 64).

sur les peuples de l'Asie orientale. Ces questions ont été vivement débattues dans ces dernières années, et M. Sédillot, qui est un ardent défenseur des progrès que les Arabes ont faits, et de l'influence qu'ils ont exercée, revient dans la seconde partie de ses matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques [1], sur quelques-unes des questions qu'il avait soulevées antérieurement, sur l'astérisme du zodiaque solaire chez les Arabes, les Indiens et les Chinois, sur l'astronomie chinoise et sur le problème contesté de la coupole d'Arine.

La question des progrès que les Arabes auraient fait faire à l'algèbre a été l'objet d'études particulières de la part d'un jeune savant allemand, M. Wœpcke [2]. Colebrooke avait conclu de la comparaison du traité d'Ibn Mousa avec celui de Beha-Eddin, que les Arabes avaient laissé l'algèbre dans l'état où ils l'avaient reçue des Grecs. Mais M. Wœpcke publie maintenant le texte et la traduction du traité d'Alkhayyami sur les équations, et les fait suivre d'extraits nombreux tirés d'autres algébristes arabes, pour prouver que l'école mathématique de Bagdad était arrivée, dans le XIe siècle de notre ère, à un degré de connaissances algébriques très-supérieur au point le

[1] *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux*, par M. Sedillot. T. II, Paris, 1849. In-8° (pages XVI et 467-771, avec quatre tableaux et dix planches).

[2] *L'algèbre d'Omar Alkhayyami*, publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits, par F. Woepcke. Paris, 1851. In-8° (19, 52 et 127 pages et cinq planches).

plus avancé qu'avaient atteint les Grecs. Les mathématiciens trouveront dans la préface de M. Wœpcke la discussion des méthodes dont se sont servis les Arabes et des résultats auxquels ils sont arrivés, et dans le corps de l'ouvrage, le texte et la traduction des pièces justificatives. M. Wœpcke a aussi annoncé à l'Académie des sciences la découverte d'une traduction arabe d'un petit traité d'Euclide sur la statique, dont l'original est perdu. Il y a une grande lacune à remplir dans l'histoire des sciences, par l'étude des mathématiques arabes, malheureusement les connaissances nécessaires pour ces études sont rarement réunies, et c'est une bonne fortune pour la science qu'un mathématicien comme M. Wœpcke vienne augmenter le petit nombre de savants qui se sont dévoués à cette tâche.

L'ouvrage de M. Wœpcke est encore imprimé avec les caractères arabes que Langlès a eu le tort de faire graver, et que les imprimeurs français ont conservés trop longtemps; ce sont, je crois, les plus défectueux de tous les caractères arabes aujourd'hui en usage. Heureusement vous trouverez sur le bureau le spécimen d'un nouvel alphabet arabe que MM. Vibiral, Castelin et Ce ont fait graver à Marseille, et qui, sans être très-remarquable, est infiniment supérieur aux caractères de Langlès, et les mettra probablement bientôt hors d'usage en France.

Il a paru plusieurs ouvrages destinés à faciliter l'enseignement de l'arabe. M. Dieterici a publié, à Leipzig, une nouvelle édition de l'Alfiya d'Ibn

Malik[1]. C'est une grammaire dans laquelle l'auteur s'est appliqué à concentrer toutes les règles et même les finesses de la grammaire arabe en mille distiques mnémoniques. Ce livre a eu le plus grand succès dans les écoles savantes de l'Orient, où il est resté classique jusqu'à ce jour; on l'apprend par cœur, on le commente et on le discute. Ces vers, qui sont naturellement inintelligibles sans explication, ont trouvé de nombreux commentateurs, dont le plus célèbre est Ibn-Akil. L'Alfiya a été plusieurs fois imprimé à Constantinople; à Paris, par les soins de M. de Sacy; enfin, à Boulak, avec le commentaire d'Ibn-Akil. M. Dieterici, qui a eu le bon esprit d'achever ses études d'arabe au Caire, a trouvé de grands avantages à l'étude de ces deux ouvrages réunis, et croyant sans doute que l'édition égyptienne n'était pas assez accessible en Europe, il l'a reproduite, en ajoutant, dans le commentaire, les voyelles, partout où c'était nécessaire pour l'intelligence du sens. Il termine son édition par plusieurs tables de noms et de mots, et promet une traduction allemande de l'ouvrage, avec un commentaire de sa propre composition.

M. Schier, à Dresde, a publié une grammaire de l'arabe classique[2]. M. Pihan en a fait paraître, à

[1] *Alfijjah,* carmen didacticum grammaticum auctore Ibn-Malik, et in Alfijjam commentarius quem composuit Ibn-Akil, edidit D. Fr. Dieterici. Leipzig, 1851. In-4° (x et 409 pages).

[2] *Grammaire arabe,* par Ch. Schier. Dresde, 1849. In-8° (x et 456 pages).

Paris, une de l'arabe d'Alger [1], et le scheikh Mohammed-al-Tantawi, à Saint-Pétersbourg, une de l'arabe vulgaire d'Égypte [2]. L'ouvrage de M. Pihan est destiné aux employés et voyageurs français en Algérie; il est composé d'après le système des grammairiens arabes, autant que le permet et l'exige le but que l'auteur se propose. C'est le premier ouvrage imprimé avec les caractères maghrébins, qui ont été gravés et fondus à l'Imprimerie nationale, par les soins de M. Pihan. Ces caractères sont, je crois, aussi beaux que le permet cette écriture malgracieuse, et ils sont remarquablement compactes; mais je ne sais si c'est une bonne politique que d'aider à la continuation de l'usage de cette écriture, dont l'emploi rend à ceux qui s'en servent plus difficile l'usage des livres écrits et imprimés en neskhi, lesquels resteront toujours le moyen principal d'instruction pour les Arabes de tous pays. Le scheikh Muhammed-al-Tantawi a été autrefois au Caire le maître d'arabe de M. Fresnel; le Gouvernement russe l'a depuis ce temps appelé à Saint-Pétersbourg, et sa grammaire fournit de nouvelles preuves de son grand savoir grammatical, et abonde en matériaux excellents pour la comparaison de l'arabe classique et du dialecte qui s'est formé en Égypte. M. Cherbonneau, professeur à

[1] *Éléments de la langue algérienne,* ou principes de l'arabe vulgaire usité dans les diverses contrées de l'Algérie, par A. P. Pihan. Paris, 1851. In-8° (185 pages).

[2] *Traité de la langue arabe vulgaire,* par le scheikh Mouhammad-Ayyad-el-Tantavy. Leipzig, 1848. In-8° (xxv, 231 pages).

Constantine, a publié des éléments de phraséologie française à l'usage des indigènes[1]. Ce sont des exercices commençant par les phrases les plus simples, et procédant graduellement jusqu'à de petits récits. Le texte français est suivi d'une traduction arabe. Ce petit livre paraît bien calculé pour donner aux Arabes les premières notions de la langue française.

Enfin, M. Wetzstein a publié, à Leipzig, le dictionnaire arabe-persan de Zamakhschari[2]. L'auteur était de race persane, et a toujours été admiré par les Arabes comme étant un du très-petit nombre d'étrangers qui ont acquis une connaissance assez profonde de l'arabe pour devenir une autorité pour les grammairiens eux-mêmes. Il y avait donc de l'intérêt à posséder son lexique arabe expliqué en persan, parce qu'on doit supposer qu'un homme aussi profondément versé dans les deux langues, aura mis une précision toute particulière dans sa définition des mots arabes. Le lexique est arrangé d'après l'ordre des matières, ordre utile pour les mots synonymes ou à peu près, parce qu'il force le lexicographe à mieux marquer les nuances du sens, mais peu commode pour l'usage ordinaire. M. Wetzstein a remédié à l'inconvénient de cet arrangement, par un index contenant tous les mots arabes et leur signifi-

[1] *Éléments de la phraséologie française à l'usage des indigènes*, par M. Cherbonneau. Constantine, 1851. In-8° (68 et 80 pages).

[2] *Samakhscharii lexicon arabicum persicum*, edidit atque indicem arabicum adjecit J. G. Wetzstein. Leipzig, 1850. In-4° (300 pages autographiées et 269 pages imprimées).

cation en latin. Le texte est autographié par M. Wetzstein, d'une main peut-être pas très-élégante, mais parfaitement lisible. Ce mode de publication s'applique avantageusement à des ouvrages qui s'adressent, d'après leur nature, à un petit nombre de savants.

J'arrive aux antiquités de la Mésopotamie, qui depuis huit ans ont tant et si justement occupé l'attention publique [1]. La France, qui a eu la gloire de commencer cette étonnante résurrection des monuments assyriens, n'a depuis six ans rien fait pour continuer ses découvertes. M. Botta a été envoyé loin du théâtre de ses fouilles, mais nous avons l'espoir que le nouveau consul de France à Mossoul, M. Place, poursuivra les recherches interrompues sur ce terrain inépuisable, et qui n'attend que la pioche d'un homme intelligent et persévérant pour nous rendre de nouveaux palais enfouis et compléter nos collections magnifiques, mais trop peu nombreuses. C'était une des idées favorites de M. Saint-Martin, de faire encourager les consuls dans le Levant à entreprendre des fouilles, et il était sur le point de faire adopter ses plans, lorsque la révolution de Juillet le priva de toute influence. Les circonstances se sont chargées, depuis sa mort, de justifier ses espérances, et nous pouvons croire qu'aujourd'hui

[1] On peut voir l'histoire de l'état actuel de ces découvertes dans l'ouvrage intitulé *Niniveh and Persepolis*, by W. S. W. Vaux; troisième édition. Londres, 1851 (494 pages).

les secours ne manqueront plus au zèle de nos consuls. Au reste, ces dernières années n'ont pas été perdues pour la science. M. Layard a continué ses fouilles dans le Koyundjuk, et plus tard à Babylone, où il est en ce moment. Il a trouvé dans le Koyundjuk, outre de nombreux bas-reliefs, deux chambres remplies de plaques de terre cuite, couvertes d'inscriptions, sur le contenu desquelles on est encore incertain, mais que l'on serait tenté, à la première réflexion, de prendre pour les archives royales d'Assyrie. Il faut espérer qu'elles arriveront intactes en Angleterre, et iront grossir la collection assyrienne du Musée britannique, où elles seront à la disposition des savants. M. Loftus, attaché à la commission mixte persane et turque, pour la délimitation des frontières entre la Perse et la Turquie, a pu pénétrer, grâce à la protection de sa position, dans les parties peu visitées des environs du bas Euphrate, et y a trouvé des ruines babyloniennes d'une grande étendue, surtout à Warka, qui passe pour l'ancien Ur en Chaldée, à Senkerah, etc. M. Loftus y a découvert des sarcophages en terre cuite couverts d'inscriptions, et a envoyé à Londres des briques, des tablettes en terre cuite et de la poterie, le tout couvert d'inscriptions cunéiformes. M. Rawlinson a trouvé dans ces inscriptions la preuve de l'existence d'une dynastie chaldéenne indépendante, et il pense surtout avoir fait une découverte bien inattendue dans les inscriptions des petites tablettes en terre cuite, qu'il prend pour des reconnaissances du trésor

babylonien pour un certain poids d'or ou d'argent déposé dans le trésor public, reconnaissances qui auraient eu cours avant l'invention de l'argent monnayé. Ce serait un premier essai de valeurs de convention dans un temps où certainement personne ne l'aurait soupçonné, et cette supposition a quelque chose de si surprenant, qu'on ose à peine espérer qu'elle se vérifiera.

Le gouvernement anglais, qui depuis quelque temps devient plus soucieux des intérêts de la science qu'il n'avait été autrefois, se propose de donner des fonds pour des fouilles à Suse, une des localités qui promettent le plus de résultats. M. Rawlinson espère y trouver des inscriptions dans une écriture cunéiforme qui paraît particulière à la Susiane, et dont on ne possède encore que peu de spécimens. Il est donc probable que nous aurons prochainement de nouveaux et de nombreux matériaux pour l'histoire de l'Assyrie et de la Babylonie, et il n'y en aura jamais trop; car c'est une lacune immense à remplir, et les difficultés sont telles, qu'elles ne pourront être vaincues que par une grande accumulation de moyens et par l'aide que les inscriptions peuvent s'entre-prêter pour leur déchiffrement.

La publication des monuments déjà réunis en Europe a fait quelques progrès. L'ouvrage de M. Botta est terminé [1]. Je ne veux pas répéter de nouveau les

[1] *Monument de Ninive*, découvert et décrit par M. Botta, mesuré et dessiné par M. Flandin; ouvrage publié par ordre du Gouvernement. Paris. Cinq vol. in-fol. — Je rappelle ici aux personnes qui

plaintes déjà exprimées sur le format incommode et le prix exorbitant de ce trop magnifique ouvrage ; mais comme il paraît que la première édition est presque distribuée, et que le Gouvernement songe à faire réimprimer ce livre, qu'il me soit permis d'exprimer l'espoir que l'Administration voudra bien avoir soin de faire réimprimer le texte dans un format plus petit, de réduire les marges des planches autant que possible, et de faire mettre en vente la nouvelle édition à un prix qui en facilite l'acquisition aux savants ; car on ne saurait assez répéter qu'un gouvernement qui a fait les frais de la publication d'un livre, ne peut mieux servir l'intérêt de la science qu'en le mettant en vente à bas prix ; on est sûr alors que l'ouvrage arrive dans les mains de ceux auxquels il est destiné, c'est-à-dire de ceux qui en font usage, pendant que la distribution gratuite, quelque libéralité qu'on y mette et quelque soin qu'on y emploie, n'atteindra ce but qu'imparfaitement. Les personnes qui ont assez d'influence pour se faire donner ces ouvrages, ne sont qu'en petite partie celles qui en ont réellement besoin, et celles qui voudraient s'en servir sont en général inconnues d'un ministre, et n'osent pas lui adresser une demande.

Le Musée britannique a publié les inscriptions assyriennes rapportées par M. Layard [1]. Il est peut-être

s'occupent des inscriptions assyriennes que les 220 planches d'inscriptions ont été tirées à part, et se vendent 60 fr. chez M. Gide, libraire, à Paris.

[1] *Inscriptions in the cuneiforme character from Assyrian monuments,*

à regretter qu'on se soit servi pour cette publication de caractères d'impression au lieu de la gravure ou de la lithographie; car, quand il s'agit de caractères compliqués et encore imparfaitement connus, on est toujours exposé à négliger ou à exagérer de petites différences entre les caractères, et de régulariser les formes au détriment du fond.

M. Grotefend a donné la représentation d'un nouveau cylindre babylonien [1], accompagnée de remarques sur l'analyse et le sens de quelques caractères, qui, sans avoir la prétention d'offrir une interprétation du texte, portent l'empreinte de cette sagacité qui lui avait permis de faire le premier pas dans la lecture des alphabets cunéiformes. Ces observations sur les caractères assyriens, sur leur emploi phonétique, sur les combinaisons dans lesquelles ils entrent, sur les passages où ils paraissent se remplacer l'un l'autre, sur les formes qu'ils prennent dans les différents alphabets cunéiformes, sont des travaux extrêmement utiles, malgré le peu de résultats apparents qu'ils donnent; car ils fourniront des moyens pour la solution des difficultés qui entourent cet alphabet, et qui ne pourront être vaincues que par la réunion des matériaux les plus abondants,

discovered by A. H. Layard. Londres, 1851. In-fol. (98 pages, et table de variantes 11 pages).

[1] *Bemerkungen zur Inschrift eines Thongefässes mit ninivitischer Keilschrift*, von G. F. Grotefend. Göttingen, 1850. In-4° (21 pages et 3 planches). — Ce petit écrit a été suivi par un supplément intitulé : *Nachtræge zu den Bemerkungen*, von Grotefend. *Ibid.* 1850. In-4° (15 pages).

par des essais tentés de plusieurs côtés et par une sagacité merveilleuse.

M. de Saulcy a publié de nombreuses suites à ses travaux antérieurs sur ces inscriptions. Il a voulu d'abord affermir le terrain historique dont il allait s'occuper, par la critique de la chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane[1]. Il ne s'est servi dans ce travail que des documents bibliques et profanes connus avant la découverte des inscriptions cunéiformes. Ensuite il a, je ne puis pas dire publié, mais distribué deux mémoires autographiés sur les inscriptions assyriennes des Achéménides, dont le premier contient la traduction et l'analyse des deux inscriptions du mont Elwend[2], et le second celle des autres inscriptions de la même catégorie[3]. Le résultat auquel il arrive, est que la langue est sémitique et surtout voisine du chaldéen, et que l'alphabet, après avoir été syllabique, est devenu alphabétique, mais en gardant des traces nombreuses de son origine, surtout dans les caractères homophones. Plus tard, M. de Saulcy a fait paraître une traduction de la première partie de la

[1] *Recherches sur la chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane*, par M. de Saulcy. Paris, 1849. In-8° (161 pages). Tiré des *Annales de philosophie chrétienne.*

[2] *Recherches sur l'écriture cunéiforme assyrienne;* inscriptions des Achéménides. Paris, 1849. In-4° (61 pages) autographié. — Ce mémoire a paru le 27 novembre.

[3] *Recherches sur l'écriture cunéiforme du système assyrien;* inscription des Acheménides. Troisième mémoire. Paris, 1849. In-4°, autographié (44 pages). — Ce mémoire a paru le 14 septembre 1849.

grande inscription que M. Botta a trouvée à Khorsabad [1], gravée sur le seuil de chaque porte de communication entre les salles du palais. Ce mémoire est suivi d'une note sur les noms des rois assyriens.

M. Hinks a lu à l'Académie de Dublin un mémoire sur les inscriptions de Khorsabad, et l'a accompagné de la traduction d'une de ces inscriptions [2]. Le résultat linguistique auquel il s'arrête, est qu'il considère les inscriptions de Van comme écrites dans une langue indo-européenne, opinion qu'il avait déjà développée antérieurement, que les inscriptions dites médiques appartiennent aussi à une langue indo-européenne, mais que les inscriptions de Khorsabad appartiennent à une autre classe de langues, c'est-à-dire (si j'ai bien saisi l'opinion de l'auteur) aux langues sémitiques. Il admet, avec MM. Lœwenstern et Rawlinson, non-seulement des caractères homophones, mais des caractères idéographiques et pouvant exprimer plusieurs sons; il entre dans beaucoup de détails sur les différentes classes de caractères qui seraient employés pour représenter plusieurs sons, ou tantôt un son, tantôt une idée. Il termine par l'analyse de quelques formes grammaticales et celle des noms des rois.

M. Rawlinson, qui possède plus de matériaux as-

[1] *Sur les inscriptions assyriennes de Ninive* (Khorsabad, Nimroud, Koioundjouk), par F. de Saulcy. Paris, 1850. In-8° (23 pages). — Tiré de la *Revue archéologique*.

[2] *On the Khorsabad inscriptions*, by the Rev. E. Hinks. Dublin, 1850. In-4° (72 pages). — Ce mémoire est tiré des *Transactions of the royal Irish academy*, et a été lu le 25 juin 1849.

syriens que personne, qui a donné dans ses travaux antérieurs des preuves abondantes de zèle et d'aptitude pour ces recherches, et de qui l'Europe savante attend depuis des années la publication de la partie assyrienne de la grande inscription de Darius et la communication de ses lumières sur ce problème obscur, a commencé à nous donner un avant goût de ses découvertes. Ce mémoire préliminaire[1] ne contient que l'indication des résultats philologiques et historiques auxquels l'auteur est arrivé, de sorte qu'on ne peut encore juger ni de la méthode qu'il a suivie, ni des bases de ses conclusions. Il me serait impossible d'indiquer ici, même sommairement, la masse de renseignements historiques que M. Rawlinson tire de ces inscriptions, et je dois me borner à dire un mot des résultats linguistiques. M. Rawlinson pense que la langue assyrienne est entièrement sémitique et extrêmement voisine de l'hébreu, et que l'alphabet est en partie idéographique et en partie phonétique; que les caractères phonétiques sont en partie syllabiques et en partie alphabétiques; qu'il y a des classes de caractères qui représentent deux ou plusieurs sons, et que le système entier de cette écriture a la plus grande analogie avec le système égyptien. M. Rawlinson achève dans ce moment l'impres-

[1] *A commentary on the cuneiform inscriptions of Babylonia and Assyria,* including readings of the inscriptions on the Nimrud obelisk and a brief notice of the ancient kings of Niniveh and Babylon, by Major Rawlinson. Londres, 1850. In-8° (83 pages). — Tiré du Journal de la Société asiatique de Londres.

sion de son grand travail sur la partie assyrienne de l'inscription de Bisoutoun, qui contiendra le texte de l'inscription, une traduction interlinéaire et l'analyse des mots, autant que le permet l'état actuel de nos connaissances.

M. Luzzato, à Pavie [1], a fait paraître les Études sur les inscriptions assyriennes, qu'il avait annoncées dans un ouvrage antérieur. Il analyse tous les noms propres des inscriptions assyriennes achéménides, et donne la traduction de quelques-unes de ces inscriptions et d'une partie de celles de Van et de Khorsabad. Il maintient le système qu'il avait énoncé dans une publication précédente et d'après lequel la langue assyrienne appartiendrait à la classe des langues indo-européennes; il admet les caractères homophones, mais rejette absolument toute liaison ou comparaison avec l'écriture égyptienne.

Enfin, M. Stern a publié un mémoire considérable sur ces monuments [2]. Il y traite d'abord de l'alphabet, ensuite de la grammaire, et à la fin de l'interprétation des inscriptions. Malheureusement ce travail est très-difficile à lire, parce que M. Stern, faute de caractères cunéiformes, a été obligé de se servir de chiffres de renvoi à une table lithographiée. Ses conclusions linguistiques sont que la langue est

[1] *Études sur les inscriptions assyriennes de Persépolis, Hamadan, Van et Khorsabad*, par Philoxène Luzzato. Pavie, 1850. In-8° (213 pages).

[2] *Die dritte Gattung der achämenischen Keilinschriften*, erläutert von M. A. Stern. Goettingue, 1850. In-8° (x et 236 pages et une planche).

entièrement sémitique, et que l'écriture est entièrement alphabétique; il admet des caractères homophones, mais repousse les caractères idéographiques et à plusieurs sons. Il déclare que, quoique admettant la nature sémitique de la langue, comme M. de Saulcy, il lit autrement que lui chaque syllabe des inscriptions, à l'exception des noms propres.

En exposant ces différences extrêmes dans l'interprétation de ces inscriptions, je n'ai d'autre intention que de donner une idée de la grandeur et de la multiplicité des difficultés qui entourent le problème qu'il s'agit de résoudre, et qui est certainement un des plus compliqués et des plus intéressants qui aient jamais été offerts à l'investigation des savants. La grande inscription de Darius, que M. Rawlinson va nous donner, doublera et triplera les moyens d'étude, et deviendra pour les inscriptions assyriennes ce que la pierre de Rosette a été pour les hiéroglyphes. Probablement aucun des travaux publiés jusqu'aujourd'hui n'aura été inutile pour la solution de l'une ou de l'autre des difficultés qu'il s'agit de vaincre. Nous ne sommes qu'à l'entrée d'une étude immense, et il faudra sans doute une succession d'esprits hardis et critiques en même temps, avant que les énigmes qui se présentent aujourd'hui à chaque pas aient été devinées l'une après l'autre, et que nous puissions dérouler avec confiance le tableau de l'histoire et de la géographie de l'Asie occidentale avant Cyrus, qui est encore caché sous le voile de ces inscriptions.

Il n'est venu à ma connaissance qu'un seul travail nouveau sur les inscriptions médiques; c'est un mémoire de M. Löwenstern[1], dont le but est de prouver qu'elles sont écrites dans la langue primitive de la Perse, et que cette langue appartient à la souche sémitique. Tout ce qui se rapporte à cette classe d'inscriptions est encore fort obscur, et leur étude ne fera probablement des progrès considérables que quand on aura découvert un palais médique, avec des inscriptions dont l'intérêt historique exciterait vivement la curiosité des savants. Au moment de mettre sous presse, je reçois un travail sur ces inscriptions, par M. Holtzmann, à Carlsruhe[2], qui me paraît fait avec beaucoup de sagacité, et dont la conclusion est que ces monuments sont écrits dans un dialecte persan, et mêlés d'éléments sémitiques.

M. Rawlinson a continué la publication de son grand travail sur les inscriptions persépolitaines[3], et nous a donné la première partie de son vocabulaire de l'ancienne langue persane, contenant tous les mots qui se trouvent dans les inscriptions des Achéménides. L'étymologie de chaque mot et le rôle his-

[1] *Remarques sur la deuxième écriture cunéiforme de Persépolis*, par M. Isidore Löwenstern. Paris, 1850. In-4° (48 pages). Extrait de la *Revue archéologique.*

[2] *Ueber die zweite Art der achämenidischen Keilschrift*, von H. Holtzmann. — Dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. V, c. 2.

[3] *The persian cuneiform inscriptions at Behistun*, with a memoir, by major Rawlinson. — Dans le Journal de la Société asiatique de Londres, vol. XI, p. 1.

torique de chaque personnage sont discutés brièvement et avec la profonde connaissance de son sujet qui distinguent l'auteur. M. Oppert a soumis récemment toutes ces inscriptions à une nouvelle critique[1], dont vous avez déjà trouvé la première partie dans le Journal asiatique, et dont le reste paraîtra incessamment.

Le texte du Zendavesta a été récemment l'objet de travaux considérables. M. Brockhaus, à Leipzig, a publié une nouvelle édition du Vendidad Sadé[2]; il reproduit en lettres latines l'édition de M. Burnouf, et y ajoute les variantes de l'édition de Bombay. Il fait suivre le texte d'un Index complet de tous les mots, et d'un Glossaire dans lequel il réunit les explications que MM. Burnouf, Lassen, Bopp et autres ont données des mots zends; enfin, il reproduit la traduction du neuvième chapitre du Yaçna, que M. Burnouf a insérée dans le Journal asiatique. M. Brockhaus n'a eu d'autre intention que de nous fournir un résumé commode de ce qui a été fait jusqu'à ce jour sur la langue de Zoroastre, et de livrer le texte du Vendidad aux savants à qui les éditions de Paris et de Bombay seraient inaccessibles. On peut regretter que l'auteur ait été obligé

[1] *Mémoire sur les inscriptions achéménides conçues dans l'idiome des anciens Perses*, par M. Oppert. — Journal de la Société asiatique, année 1851.

[2] *Vendidad Sade, die heiligen schriften Zoroasters, Yaçna, Vispered et Vendidad.* Nach den lithographischen Ausgaben von Paris und Bombai, mit Index und Glossar, herausgegeben von Dr Hermann Brockhaus. Leipzig, 1850. in-8° (XIV, 416 pages).

de substituer une transcription aux caractères originaux, mais au moins elle est faite avec assez de rigueur pour permettre au lecteur de rétablir les caractères zends.

M. Lassen a fait imprimer à Bonn, pour les besoins de ses cours, une partie du texte du Vendidad [1] en caractères zends, mais j'ignore si ce livre a été terminé ou mis en vente.

On annonce deux éditions complètes de tous les ouvrages qui nous restent en zend, l'une par M. Westergaard, à Copenhague, l'autre par M. Spiegel, à Erlangen. Chaque édition sera accompagnée d'une traduction nouvelle et de commentaires, et M. Spiegel se propose d'y ajouter la traduction en pehlevi. Le même savant a publié quelques travaux préparatoires à son édition : un mémoire sur la tradition des Guèbres [2], un autre sur les manuscrits du Vendidad et sur la traduction en pehlevi de ce livre [3], et un troisième, sur quelques passages interpolés dans le Vendidad, et sur le dix-neuvième chapitre de ce texte [4]. Le but principal de ces Mémoires est d'exposer les règles de critique qui guideront l'au-

[1] Les feuilles que j'ai entre les mains contiennent le commencement du Vendidad, mais sans titre.

[2] *Ueber die Tradition der Parsen*, von Spiegel. — Dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. I.

[3] *Ueber die Handschriften des Vendidad*, und das Verhältnifs der Huzvâresch-Uebersetzung zum Zendtexte, von Spiegel. — Dans le Bulletin de l'Académie de Munich, 1848.

[4] *Ueber einige eingeschobene Stellen im Vendidad*, von D[r] Spiegel. Munich, sans date. In-4° (134 pages).

teur dans la rédaction du texte, et l'usage qu'il se propose d'y faire de la traduction pehlevie. Enfin, il a publié tout récemment une Grammaire[1] du dialecte qui portait autrefois le nom barbare de pazend, et auquel il donne, peut-être un peu improprement, le nom de parsi. Cette langue est un des dialectes provinciaux dont les Zoroastriens se sont servis pour l'interprétation de leurs livres sacrés, lorsque le zend fut devenu langue morte. Nous possédons dans ce dialecte des gloses, des traductions de quelques livres du Zendavesta, et quelques ouvrages religieux, et il forme, après le pehlevi, la principale ressource que les Persans eux-mêmes nous fournissent pour la connaissance de leur tradition sacrée postérieure à Zoroastre. M. Spiegel nous donne la grammaire de ce dialecte et un choix de passages comme pièces à l'appui; c'est la première fois que l'on traite spécialement de cette langue, et le travail de M. Spiegel fait faire un progrès réel à ces études.

Ces travaux m'amènent naturellement à l'époque intermédiaire entre la Perse ancienne et la Perse moderne, et à l'ouvrage posthume de M. Saint-Martin sur les Arsacides[2], dont nous devons la publication aux soins pieux de M. Lajard. L'histoire des Arsacides était un sujet favori pour M. Saint-

[1] *Grammatik der Pârsisprache nebst Sprachproben*, von Dr F. Spiegel. Leipzig, 1851. In-8° (VIII et 209 pages).

[2] *Fragments d'une histoire des Arsacides*, ouvrage posthume de M. Saint-Martin. Paris, 1850. in-8°. 2 vol. (XII, 488 et 446 pages).

Martin, dont les études convergeaient sur ce point plus que sur tout autre. Il se proposait d'écrire un ouvrage complet sur ce sujet, mais il n'en a laissé que des fragments, parce que la répugnance qu'il avait à rédiger ce qu'il avait élaboré dans sa tête était presque invincible. La conséquence est que nous n'avons que le commencement de son ouvrage, c'est-à-dire l'origine des Arsacides de Perse et de ceux d'Arménie, et l'histoire détaillée de la branche persane jusqu'à l'an 63 de notre ère; ensuite, quelques Mémoires détachés sur l'histoire générale des Arsacides et sur la chronologie des branches persane et arménienne de cette dynastie. Cet ouvrage, si incomplet qu'il soit, et quoiqu'il n'ait pas reçu les derniers soins de la main de l'auteur, est néanmoins d'une grande importance, et il éclaire précisément la partie la plus obscure d'une époque encore peu connue de l'histoire de l'Orient.

C'est à l'histoire de la même époque qu'appartient un Mémoire de M. Thomas, à Agra, sur les légendes des médailles arsacides impériales [1], qui n'avaient été traitées jusqu'à présent que d'une manière bien imparfaite. L'auteur a fait suivre ce travail d'un autre plus considérable sur l'histoire numismatique des premiers princes et gouverneurs

[1] *Observations on the oriental legends,* to be found on certain Imperial Arsacidan and Partho-Persian coins, by E. Thomas. Londres, 1849. In-8° (36 pages et 2 planches). Tiré du Journal de la Société numismatique de Londres. — Voyez aussi *Ueber sasanidische Münzen,* von Mordtmann, dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. IV, p. 83 et 505.

arabes en Perse [1]. Ces deux mémoires se rattachent étroitement l'un à l'autre par l'emploi du pehlevi dans les légendes de ces deux classes de médailles. M. Thomas avait déjà donné des preuves de la solidité avec laquelle il traite ces matières, et de la netteté avec laquelle il dégage le fait historique qui peut ressortir de la lecture des légendes monétaires.

La littérature persane proprement dite a reçu des accroissements considérables, mais la plupart de ces livres, imprimés ou lithographiés en Perse et dans l'Inde nous sont encore inaccessibles en Europe, point sur lequel je reviendrai plus tard. M. Graf a publié, à Iéna, une traduction en vers allemands du Bostan de Sadi [2]. C'est un ouvrage qui a toujours été négligé en Europe, on ne sait trop pourquoi, car c'est un recueil d'anecdotes avec leur application morale, tout aussi gracieusement pensé et raconté, et qui mérite tout autant de popularité que le Gulistan [3]. On ne possédait jusqu'ici qu'une ancienne traduction du Bostan par Oléarius, mais elle est si rare que c'est à peu près comme si

[1] *Contributions to the numismatic history of the early Mohammedan Arabs in Persia*, by E. Thomas. Londres, 1849 (95 pages et 3 pl.). Extrait du Journal de la Société asiatique de Londres.

[2] *Moslicheddin Sadis Lustgarten* (Bostan), aus dem persischen übersezt von Dr K. H. Graf. Iena, 1850. In-12, 2 volumes (236 et 182 pages).

[3] Il a paru une nouvelle édition du Gulistan dont voici le titre : *The Gulistan of shekh Sadi of Sheraz*, a new edition, carefully collated with the original manuscripts, by E. B. Eastwick. Hertford, 1850. In-8°.

elle n'existait pas. La traduction de M. Graf est un très-bon travail, exécuté avec une certaine élégance, et avec plus d'exactitude qu'on n'en trouve ordinairement dans une traduction en vers.

M. Rosen a traduit, à Constantinople, en vers allemands, une partie du Mesnéwi de Djelalleddin Roumi [1]. Djelalleddin était né à Balkh, dans le commencement du XIIIe siècle; il émigra avec son père à Iconium, où il professa pendant longtemps, et avec le plus grand succès, l'exégèse du Coran; mais, arrivé déjà à un âge assez avancé, il abandonna sa chaire pour se livrer à la contemplation et au mysticisme, et composa son célèbre Mesnéwi, que les Soufis sont unanimes à reconnaître pour la plus haute expression de leurs doctrines et de leurs sentiments, et qui est à leurs yeux un livre presque sacré. Le soufisme n'est autre chose que le panthéisme indien recouvert d'une couche de formules musulmanes. Les Persans ont été convertis de force à l'islam, et leur sang indien s'est toujours révolté en secret contre le Coran; ceux qui se croyaient les plus orthodoxes se sont au moins attachés aux souvenirs mystiques qu'Ali avait laissés, je ne sais de quel droit, et ceux qui allaient plus avant dans cette voie se sont faits Soufis. Toute leur littérature est pleine de ce sentiment, dont ils sont loin de se rendre compte eux-mêmes, et tous leurs grands

[1] *Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlana Djelalleddin Rumi*, aus dem persischen übertragen von Georg Rosen. Leipzig, 1849. In-8° (XXVI et 216 pages).

poëtes postérieurs à Firdousi sont plus ou moins pénétrés de l'esprit du soufisme. Djelalleddin Roumi a été peu étudié en Europe; il n'en existe que des fragments de traductions par M. de Huszar, par M. Tholuck, et maintenant par M. Rosen. Mais il a été l'objet de nombreux travaux en Orient; il en a paru à Boulak une édition accompagnée d'un commentaire turc, une édition lithographiée à Bombay, au moins une à Tauris, et on en imprime, dans ce moment, une nouvelle à Boulak sans le commentaire.

Un autre ouvrage de la même école est le poëme de Salaman et Absal, par Djami[1], dont M. Forbes Falconer vient de publier la première édition à Londres aux frais de la Société pour la publication des textes orientaux. Djami est un Soufi bien plus réfléchi que Djelalleddin Roumi; il a écrit des livres très-curieux dans lesquels il analyse et réduit à un système régulier les impulsions spontanées qui agitent Djelalleddin, et l'on s'aperçoit, jusque dans ses poésies mystiques, de la nature un peu factice et presque scolastique de son esprit. Salaman et Absal est une histoire allégorique de l'esprit que le corps entraîne vers les passions, mais qui finit par retourner à Dieu. C'est plutôt le livre d'un lettré que d'un dévot. M. Falconer en a publié un texte excellent, et l'a accompagné de variantes surabondantes.

[1] *Salaman and Absal*, an allegorical romance, being one of the seven poems entitled the haft Aurang of Mulla Jami, now first edited by Forbes Falconer. Londres, 1850. In-4° (18 et 68 pages).

La même Société a publié l'Histoire des Atabeks de Syrie et de Perse tirée de Mirkhond, par M. Morley, et accompagnée de sept planches des médailles de ces princes, expliquées par M. Vaux [1]. Les Atabeks étaient une famille de majordomes des sultans Seldjoukites, qui finit par s'emparer des plus belles provinces de cette dynastie, et gouverna en quatre branches une grande partie de la Perse pendant plus d'un siècle. Ce fragment de Mirkhond n'avait pas encore été imprimé en Europe, et complète une série de chapitres de cet auteur qui ont été publiés en différents temps et par différents savants.

M. Dorn, à Saint-Pétersbourg, poursuit, avec la plus louable activité, son entreprise d'éclaircir l'histoire d'une partie très-négligée des pays musulmans, celle des provinces qui avoisinent la mer Caspienne et le Caucase. Il nous donne aujourd'hui le chapitre de Khondemir [2] sur le Thaberistan, chapitre que Khondemir lui-même a emprunté à l'historien spécial de cette province, Schir eddin, que M. de Hammer nous a fait connaître le premier. M. Dorn, qui se propose de publier un ouvrage détaillé sur le Thaberistan, fait imprimer d'avance, afin de pouvoir y

[1] *The history of the Atabegs of Syria and Persia,* by Muhammad ben Khawendshah ben Mahmoud commonly called Mirkhond, now first edited by W. H. Morley. Londres, 1848. In-4° (xxxv et 69 pages et 7 planches).

[2] *Die Geschichte Taberistans und der Serbedare nach Chondemir* persisch und deutsch von Dorn. Saint-Pétersbourg, 1850. In-4° (182 pages). Tiré des Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg.

renvoyer, ce chapitre de Khondemir, ainsi qu'un autre sur l'histoire de la petite dynastie des Serbedan, qui a gouverné une partie du Khorasan pendant le xe siècle de l'hégire.

M. Bland a publié, à Londres, l'analyse d'un manuscrit persan sur le jeu d'échecs [1], et a réuni à cette occasion une foule de matériaux sur l'histoire de ce jeu. Le résultat de ces recherches a été pour lui l'idée que la supposition ordinaire de l'origine indienne du jeu pourrait bien être fausse, que le jeu aurait été inventé en Perse, se serait répandu dans l'Inde, et en serait revenu sous une nouvelle forme en Perse, sous Nouschirwan; enfin, que le grand jeu que Timour aimait à jouer pourrait bien être l'ancienne forme persane des échecs. Cette thèse est soutenue savamment et ingénieusement, et appelle de nouvelles recherches sur ce point curieux de l'histoire. Le Mémoire de M. Bland forme un appendice indispensable à l'ouvrage de Hyde sur les jeux des Orientaux, et personne ne le lira sans y trouver de l'instruction et du plaisir, quand même il lui resterait des doutes sur la thèse de l'auteur.

Enfin, M. Vullers [2] a ajouté, à la grammaire persane qu'il a fait paraître il y a dix ans, une seconde

[1] *Persian Chess, illustrated from oriental sources, especially in reference to the great chess, improperly ascribed to Timur, and in vindication of the game against the claims of the Hindus,* by R. Bland. London, 1850 (70 pages et 4 planches).

[2] J. A. Vullers *Institutiones linguæ persicæ,* cum sanscrita et zendica lingua comparatæ. Syntaxis et ars metrica Persarum. Giessen, 1850. In-8° (196 pages).

partie, traitant de la syntaxe et de la métrique. On sait combien la syntaxe persane a été négligée jusqu'aujourd'hui; c'est un sujet difficile, où les règles ne peuvent être déduites que par une observation exacte de faits et d'usages de langue, qui n'ont pas toujours la généralité qu'ils paraissent avoir au premier aspect. M. Vullers nous fournit beaucoup d'observations neuves, et il a toujours eu soin de les appuyer sur des exemples tirés d'un petit nombre d'ouvrages très-accessibles, de sorte qu'il est facile de les contrôler.

C'est ici le lieu de mentionner les ouvrages relatifs aux littératures secondaires de l'Asie occidentale qui sont venus à ma connaissance, et je devrais commencer par les livres turcs qui ont paru depuis deux ans, mais je suis obligé d'avouer que je suis très-mal informé des progrès que cette littérature a faits[1].

M. Peiper, à Hirschberg, en Silésie, a publié un volume qui rentre plutôt dans cette classe que dans toute autre. C'est une anthologie de morceaux tirés d'auteurs turcs, et quelquefois d'auteurs persans et

[1] M. de Hammer Purgstall continue, dans les comptes rendus de l'Académie des sciences de Vienne, le catalogue détaillé des ouvrages qui paraissent à Constantinople. On y trouvera, dans les cahiers d'octobre à décembre 1849, la liste des ouvrages qui ont paru en 1845, 1846 et 1847. Cette liste fait suite à celles que M. de Hammer a insérées successivement dans son Histoire de l'empire ottoman, vol. VII; dans son Histoire de la poésie turque, vol IV; dans les Annales de Vienne, t. XCVI; enfin, dans le Journal asiatique, série IV.

arabes[1]. Le sujet de la plupart de ces morceaux est l'amour mystique, et l'on ne se rend pas bien compte du but du traducteur en réunissant ces fragments. Il aurait peut-être mieux fait de traduire en entier un seul livre, mais d'en choisir un parmi les plus célèbres, car ce mysticisme oriental, si intéressant quand il est l'expression d'un sentiment profond, devient presque nauséabond quand il est exposé par des auteurs du troisième ou quatrième rang.

M. Berezine, professeur à Kasan, publie un ouvrage sous le titre de *Recherches sur les langues des peuples musulmans*[2]; je n'en connais que la première partie, qui traite des dialectes turcs. M. Berezine a voyagé pendant plusieurs années parmi les différentes tribus turques dans un but philosophique; il critique dans ce livre les classifications des tribus turques que divers auteurs européens ont faites, il en expose les contradictions et les erreurs, et propose la sienne, qu'il appuie sur le paradigme du verbe dans les différents dialectes, et sur les observations qu'il a pu faire, pendant ses voyages, sur les différences de prononciation. De plus, il a commencé à faire paraître, sous le titre de Bibliothèque d'historiens orientaux, une collection d'ouvrages

[1] *Stimmen aus dem Morgenlande,* oder deutsch-morgenlændische Frucht und Blumenlese, eine Sammlung von unbekannten, oder noch ungedruckten schriftstücken morgenlændischer autoren von Dr Peiper. Hirschberg, 1850. In-8° (XVIII, 469 pages).

[2] *Recherches sur les dialectes musulmans,* par E. Berezine. Première partie, système des dialectes turcs. Casan, 1848. In-8° (XI et 95 pages).

historiques relatifs aux nations de race tartare. Le premier volume contient le Scheibani-Nameh, qui est une histoire des Turcs mongols en dialecte djagataï, d'après un manuscrit unique de la bibliothèque de Saint-Pétersbourg. Le second volume donne la traduction tartare d'un abrégé du Djami al-Tewarikh de Raschid eddin. Le troisième volume, qui, je crois, n'a pas encore paru, nous donnera la partie de l'histoire de Benakiti qui traite des Mongols. Le quatrième est destiné à une édition de l'histoire des Mongols, intitulée *Altan Topschi*, en Mongol, le cinquième à une nouvelle édition d'Aboulghazi. Tous ces ouvrages sont ou seront accompagnés de traductions et de commentaires en russe. Je n'ai vu aucun volume de cette collection, de sorte que je ne puis pas même en indiquer les titres exacts.

Mirza Kazem-Beg vient de publier à Saint-Pétersbourg une édition du Derbend-Nameh: c'est la traduction turque d'une compilation originairement écrite en persan, et contenant la substance de ce que disent les meilleurs historiens arabes et persans sur les événements qui se sont passés dans le Daghestan. M. Klaproth a donné autrefois une analyse de ce livre dans le Journal asiatique, et Mirza Kazem-Beg lui-même y a inséré récemment un chapitre tiré de l'ouvrage. Mirza Kazem-Beg a accompagné le texte turc d'une traduction et d'un commentaire en anglais [1].

[1] *Derbend-Namah*, translated from a select turkish version and

M. Brosset a commencé l'impression d'une chronique géorgienne connue sous le nom de la Chronique de Wakhtang V[1]. Le corps de l'ouvrage est plus ancien et a été revu, corrigé et complété au commencement du dernier siècle, par ordre du roi dont elle porte le nom. On y voit que l'ancienne histoire de la Géorgie est perdue; ce qu'on donne pour telle consiste dans des noms propres, auxquels on a accolé des histoires tirées de traditions persanes du temps des Sassanides et d'auteurs arméniens. A l'époque de la conversion des Géorgiens au christianisme commencent à poindre des éléments historiques mêlés, d'un côté, de fables légendaires, de l'autre, de romans héroïques, comme, par exemple, l'histoire de Wakhtang Ier, qui est évidemment un extrait d'un poëme épique. A partir des guerres contre les musulmans, les données historiques augmentent graduellement, surtout à l'aide des annales ecclésiastiques et des martyrologes. La partie publiée de cette chronique se termine au XIIe siècle.

Il me reste à parler des Arméniens. Cette petite nation est, de tous les peuples de l'Orient, celle qui attache le plus d'importance au savoir; elle a une littérature originale et la cultive avec une sorte

published with the texte and with notes by Mirza A. Kazem-Beg. Saint-Pétersbourg, 1851. In-4° (XXIII et 245 pages).

[1] *Histoire de la Géorgie, depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle,* traduite du Géorgien par M. Brosset. Première partie, première livraison. Saint-Pétersbourg, 1849. In-4° (383 et 268 pages).

de fierté ; elle a su se créer, partout où elle se trouve en nombre, des centres littéraires d'où partent des journaux et des ouvrages destinés à répandre l'instruction. Malheureusement, je ne connais qu'un petit nombre des ouvrages qui sont sortis depuis quelque temps des presses arméniennes. M. Emin, professeur au collége arménien de Lazareff, a publié une chrestomathie[1] et une grammaire arméniennes[2], et une collection de chants et traditions populaires de l'Arménie ancienne[3]. Il vous sera rendu compte de cet ouvrage dans cette séance même, par M. Dulaurier, qui est infiniment plus en état de vous donner une idée de l'intérêt de cet ouvrage que votre rapporteur. M. Dulaurier lui-même a fait paraître un récit de la première croisade d'après la chronique de Mathieu d'Édesse[4]. Les Arabes, les Grecs et les Latins ont raconté les événements qui ont marqué cette guerre en Palestine. Mais ce qui se passa à Édesse, dans la Cilicie et dans le nord de la principauté d'Antioche a peu attiré leur attention, et n'a été rapporté par eux que bien imparfaitement. C'est cette lacune de l'histoire des guerres saintes que les auteurs arméniens sont appelés à

[1] *Chrestomathie arménienne*, par M. Emin, professeur au collége Lazareff, à Moscou. Moscou. In-8°, 1850.

[2] *Grammaire arménienne*, par M. Emin. Moscou, 1849. In-8°.

[3] *Chants et traditions populaires de l'Arménie ancienne*, par M. Emin. Moscou, 1850. In-8°.

[4] *Récit de la première croisade*, traduit de la chronique de Mathieu d'Édesse, par Éd. Dulaurier. Paris, 1850. In-4° (108 pages).

remplir, et M. Dulaurier a fait un ample recueil de leurs récits qui est prêt pour la publication.

J'arrive à l'Inde. De toutes les parties de la littérature sanscrite, aucune n'est cultivée aujourd'hui avec autant d'ardeur que la littérature védique. On l'avait laissée longtemps de côté avec une sorte de respect, et presque de crainte; mais le progrès des connaissances philologiques en a, à la fin, rendu l'étude possible et le progrès des connaissances historiques l'a rendue nécessaire. On y était ramené, non-seulement par les besoins des recherches sur l'Inde elle-même, où tout se rattache aux Védas par des liens incontestables, quoique encore fort obscurs, mais aussi par l'extention des études de l'antiquité persane et de l'antiquité bouddhiste, qui, toutes les deux, ont besoin des Védas pour être bien comprises. En voyant ces hymnes du Rigvéda, si simples, si dépourvues d'indications de faits, le produit de la piété patriarchale dans des temps où le père de la famille était encore roi et prêtre, on a quelque peine à se rendre compte de l'importance historique de ces documents. Mais, quand on réfléchit qu'il n'y a eu dans le monde que trois grandes impulsions civilisatrices, celle donnée par les Indiens, celle donnée par les Sémites, et celle donnée par les Chinois; que l'histoire de l'esprit humain n'est que le développement et la lutte de ces trois éléments, on comprend alors de quelle importance il est de connaître les premières effusions de l'esprit

indien et de les suivre dans les développements inattendus qu'elles ont pris et dans les conséquences immenses qu'elles ont amenées. Ce sera l'étude la plus grande, la plus attachante et la plus difficile que nos successeurs auront à continuer et à achever, et pour laquelle l'Europe et l'Inde commencent à leur fournir des matériaux.

Le plus important des ouvrages védiques est, sans contredit, le texte du Rigvéda, dont M. Müller a entrepris la publication et dont il a fait paraître le premier des quatre volumes qui renfermeront l'ouvrage[1]. Le texte y est accompagné de la glose de Sayana, un des derniers, mais aussi un des plus exacts commentateurs du recueil des hymnes. La reproduction du texte lui-même ne présente pas de difficultés sérieuses à un éditeur exercé, parce qu'il a été conservé avec le soin et avec toutes les précautions que la plupart des peuples ont employés pour prévenir la négligence et les falsifications des copistes de leurs livres sacrés; mais le commentaire a offert à M. Müller des difficultés de diverses espèces, surtout par l'abondance des citations de grammairiens, de ritualistes et de commentateurs plus anciens qu'il contient, et qu'un éditeur est obligé de rechercher dans des ouvrages restés manuscrits et dont beaucoup manquent encore dans les bibliothèques, déjà si riches, de l'Angleterre. M Müller

[1] *Rig-veda Sanhita*, the sacred hymns of the Brahmans together with the commentary of Sayanacharya, edited by D[r] Max Müller. Londres, 1849. In-4° (XXIV, 990 pages).

s'est acquitté de cette tâche avec un soin très-consciencieux et avec un succès qui place son ouvrage très-haut dans l'estime des juges compétents. Le second volume du texte est sous presse, mais, dans l'intervalle, M. Müller nous fait espérer la publication d'une introduction au Rigvéda, dans laquelle il essayera de tirer quelques-unes des conséquences historiques qui découlent des hymnes et d'ouvrir ainsi la voie à des recherches qui promettent les résultats les plus curieux pour l'histoire générale de l'esprit humain. Le texte du Rigvéda est exécuté aux frais de la Compagnie des Indes, sans luxe inutile, mais avec une élégance convenable.

La Compagnie, en décidant l'impression du texte sanscrit, a désiré en même temps qu'une traduction anglaise mit ce grand ouvrage à la portée du public. M. Wilson, le plus illustre des indianistes, s'est chargé de cette œuvre et nous a donné le premier volume de sa traduction[1], qui répond à la totalité des hymnes contenus dans le premier volume de M. Müller. Cette traduction, faite avec une exactitude qu'il est bien difficile d'atteindre dans des textes de cette antiquité, est accompagnée de notes destinées à familiariser le lecteur avec les noms les plus importants des dieux et des personnages de ces hymnes.

[1] *Rig-veda Sanhita*, a collection of ancient hindu hymns constituting the first Ashtaka, or book of the Rig-veda, translated from the original sanscrit by H. H. Wilson. Londres, 1850. In-8° (LI et 341 pages).

De son côté, M. Langlois a ajouté deux nouveaux volumes à sa traduction française du Rigvéda[1], à laquelle il ne manque plus, pour être terminée, que le quatrième volume, dont l'impression est très-avancée.

Le second des Védas a trouvé dans M. Weber un éditeur qui apporte à l'accomplissement de sa tâche la plus louable activité; le quatrième et le cinquième fascicule du Yadjour véda[2] viennent de nous parvenir. Cet ouvrage paraît aussi avec les encouragements de la Compagnie des Indes. Le même savant a fondé, en collaboration avec plusieurs indianistes allemands, un recueil consacré à l'étude critique des anciens monuments de la littérature sanscrite[3]. Les Védas et leurs nombreux annexes y occupent naturellement la première place. L'auteur en a déjà publié un premier volume et le premier numéro du second. M. Weber y fait preuve d'une lecture très-étendue et très-variée, en même temps qu'il y déploie un esprit d'invention et de critique, quelquefois un peu impatient, mais certainement très-original et très-fécond. Il s'applique surtout à tirer des textes de tout genre qui se rattachent aux Védas les conséquences les plus propres à montrer l'ori-

[1] *Rig-veda, ou livre des hymnes,* traduit du sanscrit par M. Langlois. Paris, 1850, deuxième volume (527 pages); 1851, troisième volume (587 pages).

[2] *The White Yadjurveda,* edited by Albrecht Weber. Part. I, n. 4, 5. Berlin, 1851. In-4° (pages 433-736).

[3] *Indische Studien. Zeitschrift für die Kunde des indischen alterthums,* von Weber. Berlin, 1851. In-8°, vol. II, p. 1. (160 pages.)

gine et le développement des idées philosophiques et mythologiques des Indous.

Dans une voie analogue, M. Roth continue son édition du texte de Yaska[1], l'un des plus anciens recueils d'interprétations des passages les plus difficiles du Rigvéda. Je ne dois pas passer sous silence les mémoires de M. Roth[2] sur les divers points de la mythologie comparée de la race indienne, mémoires qui se distinguent par beaucoup de savoir, de sagacité et de mesure[3].

Nous savons qu'il se publie depuis quelque temps à Calcutta, par les soins de la Société Tattwabodhini pratica, des travaux nombreux et variés sur la littérature védique, mais nous n'en connaissons en Europe qu'à peine les titres et je regrette de ne pas pouvoir les annoncer d'une manière détaillée. Nous n'avons heureusement pas à exprimer le même regret à l'occasion du grand recueil lexicographique sanscrit du Radha Radhakanta Déva, dont le sixième volume est arrivé en Europe. Quoique ce livre ne soit pas destiné à être vendu, la libéralité de l'auteur l'a rendu accessible en Europe à un certain nombre de savants à qui il est indispensable. Un

[1] *Yaska's Nirukta, sammt der Nighantavas,* herausgegeben von Rudolph Roth. Goettingue, 1850. In-8°, deuxième cahier.

[2] Voyez *Die Sage von Dschemschid* von Roth, dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. IV, cah. 4, et *Die Sage von Çunaçapa,* dans les *Indische Studien* de Weber, vol. I.

[3] Voyez aussi, comme rentrant dans cette classe de travaux, *La Tradition indienne du déluge,* par Félix Nève. Paris, 1851. In-8° (69 pages).

autre ouvrage sanscrit imprimé à Calcutta, sous le patronage de la Société asiatique du Bengale, ne nous est parvenu qu'après la mort de l'éditeur, qui était un savant missionnaire allemand dans l'Inde; c'est l'Anthologie sanscrite de M. Häberlin[1]. Cet ouvrage contient un grand nombre de petits poëmes d'inégale longueur dont la tradition attribue plusieurs à des auteurs très-célèbres et qui sont pour les littérateurs indiens l'objet d'une prédilection marquée. Quelques-uns de ces poëmes avaient été publiés à part, mais le plus grand nombre paraît pour la première fois dans ce volume. Je dois mentionner ici, à cause de l'analogie de sa destination, une chrestomathie nouvellement publiée en Allemagne par M. Hoefer[2], qui ne paraît pas encore être arrivée à Paris.

M. Gorresio a continué avec activité sa grande entreprise d'une édition complète du Ramayana; on apprendra avec plaisir que le texte sanscrit est entièrement achevé et que le second volume de la traduction est sous presse[3]. C'est un résultat dont on ne peut que féliciter les études indiennes de voir entre les mains des savants la totalité d'un

[1] *Kavya-Sangraha*, a sanscrit anthology being a collection of the best smaller poems in the sanscrit language, by Dr J. Häberlin. Calcutta, 1847. In-8° (532 pages).

[2] *Sanskrit Lesebuch mit Benutzung handschriftlicher Quellen*, herausgegeben von Hoefer. Hambourg, 1850. In-8° (99 pages).

[3] *Ramayana, poema indiano di Valmici*, pubblicato per Gaspare Gorresio, vol. VI. Paris, 1850 (XLVII et 605 pages).

poëme dont on avait essayé deux fois de publier des éditions, qui n'ont pas été menées à fin.

Un orientaliste allemand connu par des publications de textes sanscrits très-corrects, M. Stenzler, à Breslau, a fait paraître une édition du texte du législateur Yadjnavalka [1] accompagnée de variantes et d'une traduction allemande. L'éditeur a pris le soin de relever d'une manière suivie la concordance de ce texte avec le texte plus ancien de Manou et il a ainsi fait le premier pas dans l'étude comparée des recueils de lois indiennes.

Un missionnaire français, M. Guérin, qui a passé une grande partie de sa vie dans l'Inde, a publié deux chapitres d'un ouvrage astronomique intitulé Suriya Siddhanta [2], titre que le traducteur prend pour le nom de l'auteur. M. Guérin donne le texte et la traduction de ces deux chapitres et les fait suivre de dissertations astronomiques et mythologiques. Je suis trop incompétent sur le fond pour porter un jugement sur le mérite de ce livre, mais qu'il me soit permis de protester contre l'orthographe insolite que l'auteur a suivie et qui ne pourrait avoir d'autre résultat que de jeter un nouveau désordre dans une matière déjà assez difficile par

[1] *Yajnavalka's Gesetzbuch*, sanscrit und deutsch, herausgegeben von Dr A. Stenzler. Berlin, 1849. In-8° (x, 134 et 127 pages).

[2] *Astronomie indienne*, d'après la doctrine et les livres anciens et modernes des Brammes (*sic*) sur l'astronomie, l'astrologie, la chronologie, suivie de l'examen de l'astronomie des anciens peuples de l'Orient, par M. l'abbé Guérin. Paris, 1847. In-8° (x, 250 pages et 4 planches). — Ce livre n'a été publié qu'en 1849.

elle-même. Heureusement, il est peu probable que d'autres aient envie d'adopter ce précédent étrange.

Avant de quitter la littérature brahmanique, je ne dois pas oublier la publication du cinquième et avant-dernier cahier de la Grammaire comparée de M. Bopp[1]. La création de la grammaire comparée des langues indo-européennes, à laquelle M. Bopp a eu la gloire d'attacher son nom, est un des plus beaux résultats que la science ait obtenus de l'étude du sanscrit. Elle a donné le moyen de substituer aux conjectures incertaines d'une étymologie sans principes des lois de plus en plus rigoureuses et dont l'application s'est étendue beaucoup au delà du domaine qu'on aurait été tenté de leur assigner. Elle est devenue aujourd'hui un guide infaillible dans des recherches ethnographiques et historiques que jusqu'alors on ne pouvait traiter qu'à l'aide de conjectures. Sans parler des progrès qu'on lui doit journellement dans le domaine des études orientales, je signalerai une application nouvelle et également heureuse qu'on en a fait dernièrement à un sujet presque désespéré, l'intelligence des anciennes langues de l'Italie et l'interprétation des textes peu nombreux qui nous en sont restés. MM. Lassen et Lepsius étaient entrés les premiers dans cette voie nouvelle, mais leurs autres occupations les en ont

[1] *Vergleichende Grammatik des sanskrit, zend, griechischen, lateinischen, litthauischen, altslawischen, gothischen und deutschen*, von Franz Bopp. Cinquième partie. Berlin, 1849. In-4° (pages 981-1156).

bientôt détournés, de sorte que le sujet était resté presque intact, lorsque MM. Kirchhof et Aufrecht[1] y ont appliqué, avec une méthode rigoureuse, les procédés de la philosophie comparative et ont ainsi rattaché avec certitude l'ancien dialecte des tables eugubines à la souche des langues indo-européennes.

Pour terminer ce que nous savons du progrès des études indiennes, je réunirai dans un seul article les travaux sur le bouddhisme dont j'ai eu connaissance. M. Wilson[2], mettant à profit le déchiffrement très-ingénieux de la grande inscription bouddhiste de Kapur di Giri par M. Norris, a inséré, dans le Journal de la Société asiatique de Londres, un mémoire où il compare ce texte avec les inscriptions analogues de Girnar et de Dhauli. On sait qu'un roi indien, probablement Asoka, dont la domination s'étendait des frontières de la Perse jusqu'au golfe du Bengale, a voulu perpétuer le souvenir de la protection qu'il accordait à la doctrine des Bouddhistes, en faisant graver des édits moraux sur un grand nombre de rochers ou de colonnes, dispersés dans toutes les parties de son empire. L'inscription de Kapur di Giri relevée par M. Masson est le plus septentrional de ces monuments. Comme elle reproduit le texte de Girnar et de Dhauli, l'exa-

[1] *Die umbrischen Sprachdenkmäler*, von Aufrecht und Kirchhoff, 2 vol. Berlin, 1849. In-4° (169 et 423 pages).

[2] *On the rock inscriptions of Kapur di Giri, Dhaul and Girnar*, by H. H. Wilson. Londres, 1849. In-8° (99, 10 et 22 pages). Extrait du Journal de la Société asiatique de Londres.

men que vient d'en faire M. Wilson lui a fourni le moyen de soumettre à un nouvel examen la lecture et l'interprétation que M. Prinsep avait données de ces deux dernières.

L'épigraphie bouddhiste s'est enrichie récemment d'une collection d'inscriptions trouvées dans les cavernes de l'ouest de l'Inde. Je veux parler de l'ouvrage de M. Bird [1] qui, sous un titre trop général, contient un recueil précieux de dessins et d'inscriptions bouddhistes, pour la plus grande partie inédites; c'est là ce qui fait la valeur de ce livre, dont le texte contient plus d'une hypothèse hasardée. On peut espérer de posséder dans quelque temps une collection encore plus complète de ces dessins extrêmement curieux, des grottes et temples souterrains des bouddhistes indiens. La Compagnie des Indes a donné depuis quelques années à des officiers de son armée la mission de copier, sur une grande échelle et en couleurs, les fresques qu'on trouve dans ces souterrains; j'en ai vu un assez grand nombre à la bibliothèque de la Compagnie des Indes, et je sais que l'intention des directeurs est de les faire publier quand la collection sera complète. C'est déjà un véritable service rendu à la science, que de les avoir fait recueillir et mises ainsi à l'abri des nombreuses causes de destruction qui les menacent depuis qu'elles ont attiré l'attention des Européens.

La littérature siamoise étant entièrement bouddhi-

[1] *Historical researches on the origin and principles of the Bauddha*

que, tout ouvrage destiné à nous en faciliter l'accès est un secours direct offert à l'étude du bouddhisme, de sorte que je ne puis placer qu'ici la mention de la nouvelle Grammaire siamoise publiée à Bangkok par M. de Pallegoix, vicaire apostolique du Siam[1]. On ne possédait jusqu'ici qu'une seule grammaire de cette langue, compilée, il y a une vingtaine d'années, par le colonel Low, et qui n'offrait que des ressources insuffisantes aux savants. M. de Pallegoix était dans des conditions bien plus favorables pour produire une bonne grammaire; résidant depuis vingt ans à Siam, il avait à sa disposition tous les travaux des missionnaires ses prédécesseurs, était en position pour consulter les chrétiens du pays, pouvait imprimer avec des caractères excellents gravés pour la mission des Baptistes à Bangkok, et publier son livre sous ses propres yeux. La langue siamoise est extrêmement simple, mais, comme toutes les langues de cette espèce, elle se dédommage de la pauvreté de ses formes grammaticales par la complication de la syntaxe, et M. de Pallegoix a eu soin de fournir à ses lecteurs une riche moisson d'observations sur les usages du langage. Il y a ajouté une chronologie, une exposition du système vulgaire du bouddhisme siamois et une liste considérable d'ou-

and Jaina religions, by James Bird. Bombay, 1847. In-fol. (22 pages et 54 planches).

[1] *Grammatica linguæ Jhai*, auctore Dr J. Pallegoix, episcopo Mallansi, vicario apostolico Siamensi, ex typographia collegii Assumptionis, B. V. M. in civitate Krung Theph maha nakou si Ayuthaya, vulgo Bankok, 1850. In-4° (242 pages).

vrages écrits en siamois, qui consistent en romans traduits du chinois, en chroniques, en collections de lois, et, avant tout, en livres religieux, dont il énumère trois mille six cent quatre-vingt-trois volumes. L'ouvrage est écrit en latin, et M. de Pallegoix est occupé, dans ce moment, à faire imprimer un dictionnaire siamois-latin.

Il me reste à parler d'un petit livre qui est l'annonce et la promesse d'un grand travail attendu depuis longtemps avec impatience; c'est un chapitre de l'histoire de la vie et des voyages de Hiouen-thsang. On sait que l'Inde a été, pour les bouddhistes chinois, le but d'un grand pèlerinage, aussi longtemps que des établissements de leur religion se sont maintenus sur le sol de la Péninsule. Pour eux, l'Inde était ce que la terre sainte et Rome réunies étaient pour l'Europe du moyen âge. Ils y allaient pour vénérer les vestiges et les reliques de Bouddha et en même temps pour s'y faire instruire dans la théorie la plus savante et la plus accréditée de leurs dogmes; ils en rapportaient des livres sanscrits, qu'ils traduisaient après en chinois, et les fatigues et les dangers d'un si grand voyage les couvraient, à leur retour, d'une auréole de sainteté. L'intérêt qui s'attachait à ces pèlerinages excitait, heureusement pour nous, quelquefois l'ambition littéraire de ces docteurs, et ils voulurent laisser un souvenir de leur voyage, de leurs périls, et des observations qu'ils avaient faites dans les pays qu'ils avaient parcourus. On comprend l'importance

immense que ces livres ont pour nous; ils nous donnent la description de l'Inde et des pays intermédiaires entre elle et la Chine dans les premiers siècles de notre ère, une foule de détails sur l'histoire, la géographie et les mœurs, que nous chercherions en vain dans les auteurs sanscrits, et surtout la date précise d'une quantité de faits que les Indiens eux-mêmes ne nous donnent aucun moyen de fixer. M. Rémusat a senti le premier le parti qu'on pouvait tirer de ces voyages, et sa traduction du Foĕ-kouĕ-ki fut reçue par tous les indianistes comme un des secours les plus précieux pour leurs travaux. Mais il existe d'autres voyages bouddhiques dans l'Inde et M. Julien entreprit de traduire et de commenter celui de Hiouen-thsang, de beaucoup le plus considérable, le plus détaillé et le plus riche de faits et de renseignements. Hiouen-thsang est un bouddhiste du VIIe siècle de notre ère; il passa dix-sept ans en pèlerinage et composa à son retour un ouvrage en sanscrit sur son voyage et la doctrine bouddhique des pays qu'il avait traversés, ouvrage qui fut traduit en chinois par une commission de lettrés, sur l'ordre de l'empereur. En même temps, un des disciples écrivit l'histoire de la vie et des voyages de son maître dans un style plus facile, et en omettant une grande partie des légendes bouddhiques du grand ouvrage. Ces deux livres se complètent l'un l'autre, et M. Julien se propose de les traduire tous les deux, en commençant par le dernier. Il entoure sa traduction d'un commentaire

varié, dans lequel il rassemble une foule de documents sur les pays dont il est question, sur les personnages dont parle l'auteur, sur les livres sanscrits qu'il cite, et y ajoute une chronologie bouddhique accompagnée d'un ample commentaire. Ce grand travail est à peu près terminé et formera une addition des plus importantes à la littérature historique de l'Orient. Le chapitre que M. Julien publie aujourd'hui[1] peut donner une idée de la manière de l'auteur, mais laisse à peine pressentir toute la valeur de l'ensemble et la richesse des additions que le traducteur y joindra.

Cette publication forme une transition naturelle à la littérature chinoise, où la part de la France est, comme à l'ordinaire, de beaucoup la plus grande. Je ne sais comment expliquer ce fait, que les autres nations lui ont presque abandonné le soin et l'honneur de les instruire sur la Chine et que, malgré les exceptions honorables de quelques sinologues anglais, allemands, portugais et américains, on ne puisse étudier réellement ce grand pays que dans des ouvrages français.

La littérature chinoise a cela de singulier qu'étant l'expression d'un peuple si différent de nous par son origine, sa langue, son histoire et ses institutions, elle est néanmoins celle de toutes les litté-

[1] *Histoire de la vie d'Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde*, traduite du chinois; fragment lu à l'Académie des inscriptions par M. Stanislas Julien. Paris, 1851. In-8° (72 pages).

ratures orientales qui ressemble le plus à la nôtre, et la seule où chacun, le savant autant que l'homme pratique, trouve matière à étude, quelle que soit la branche de science ou d'application qu'il cultive. C'est ainsi que M. d'Hervey[1], qui a le goût de l'agriculture, à eu l'heureuse idée de s'occuper de la littérature chinoise pour en tirer des lumières sur un art dans lequel les Chinois ont fait des progrès étonnants, mais qui n'ont été étudiés que très-partiellement. Vous connaissez tous le Traité des vers à soie que M. Julien a traduit et qui a eu une influence si favorable sur cette grande industrie en France, et il est évident que la Chine nous réserve des enseignements semblables sur d'autres branches de l'agriculture, et surtout de l'horticulture, et M. d'Hervey a conçu le plan de traduire en entier l'encyclopédie agricole, dont le traité des vers à soie est tiré, et qui a paru sous Kièn-long. C'est une entreprise de longue haleine et pleine de difficultés, à cause de la quantité de termes botaniques et techniques dont ces traités sont nécessairement hérissés, et sur lesquels nos dictionnaires ne donnent que de faibles lumières. En attendant cette grande et importante publication, M. d'Hervey nous expose aujourd'hui son point de vue, quelques-uns des résultats aux-

[1] *Recherches sur l'agriculture et l'horticulture des Chinois*, et sur les végétaux, les animaux et les procédés agricoles que l'on pourrait introduire avec avantage dans l'Europe occidentale et le nord de l'Afrique, par le baron Léon d'Hervey-Saint-Denys. Paris, 1850. In-8° (262 pages).

quels il est arrivé, les points particuliers à étudier, les fruits, légumes et arbres chinois dont l'introduction serait possible en France et en Algérie, et l'analyse sommaire de l'encyclopédie dont il s'occupe. Tout cela est très-instructif et exposé avec une netteté et avec une indication si honnête des difficultés, que l'on ne peut trop encourager l'auteur à persévérer dans cette voie presque nouvelle.

M. Pavie a publié récemment le second volume de sa traduction du San-koué-tchi[1]. Le premier volume n'a pas attiré l'attention du public au degré qu'il le méritait et que l'ouvrage entier finira par conquérir. La raison en est dans deux obstacles que rencontre en Europe tout ouvrage historique traduit du chinois; le premier repose sur la séparation qui a toujours existé entre les Chinois et le reste du monde. Leur histoire ne nous rappelle aucun de nos souvenirs; leurs grands hommes n'ont influé en rien sur le sort des nations dont nous tirons notre origine ou nos croyances; les Chinois sont pour nous presque comme un peuple qui aurait vécu dans une autre planète: c'est là un obstacle sérieux à l'intérêt que le public peut prendre à l'antiquité chinoise. Mais il y en a un autre, presque puéril, et qui pourtant est, je crois, le plus puissant des deux, c'est le son inaccoutumé des noms chinois, que nous avons de la difficulté à distinguer et à re-

[1] *San-koué-tchy*, histoire des trois royaumes, roman historique, traduit, sur les textes chinois et mandchou, par Théodore Pavie, tome II. Paris, 1851. In-8° (xv et 428 pages).

tenir, et qui décourage les lecteurs, dès le premier aspect du livre. Ces difficultés ne pourront céder, ou plutôt diminuer, que très-graduellement, à mesure qu'on s'accoutumera à faire entrer la Chine dans l'histoire générale, à la regarder comme une branche parallèle de l'humanité qui a eu un développement semblable au nôtre, et qui nous offre, en toute chose, un point de comparaison.

Les Chinois possèdent, à côté de leurs chroniques officielles, une seconde classe d'ouvrages historiques dans lesquels on s'est efforcé de revêtir de chair les ossements un peu secs de la chronique; on s'est servi de la tradition populaire pour présenter une image plus vivante d'une époque et l'on a créé ainsi un genre de littérature qui tient chez les Chinois la place que la poésie épique occupe chez les autres peuples. M. Pavie nous donne le plus célèbre de ces ouvrages qui contient la peinture de l'époque des guerres civiles qui ont désolé la Chine depuis la chute de la dynastie des Han jusqu'à l'avénement de la dynastie des Tsin, c'est-à-dire, de l'an 168, jusqu'à l'an 265 de notre ère. C'était le temps héroïque de la Chine et les personnages qui y ont joué un rôle sont aussi familiers à la tradition chinoise que les héros d'Homère le sont en Europe, ou plutôt, ils le sont bien davantage, parce que, en Chine, l'empire n'a pas passé d'un peuple à l'autre, et que les traditions sont restées nécessairement plus familières et ont pénétré plus profondément dans les esprits que chez nous. Les Chinois trouvent dans

ce livre tout le charme de souvenirs populaires, le récit dramatique d'aventures célèbres dans leur histoire, l'exposé élégant des hauts faits de leurs héros les plus illustres et la narration des traits de caractère et des aventures qui ont donné naissance à mille proverbes familiers; et l'on ne peut pas s'étonner de la popularité de cet ouvrage, popularité telle qu'aucun livre en Europe n'en a jamais acquis une pareille et ne peut jamais en acquérir. Ce livre perd naturellement pour nous le charme inexprimable qu'il paraît avoir pour les Chinois, et devient pour nous un objet d'étude; nous y trouvons un modèle de la manière dont les Chinois se sont servis de leurs anciennes ballades et des traditions populaires pour donner des couleurs plus vives à leur histoire; nous y trouvons les caractères plus ou moins historiques dans lesquels les Chinois ont individualisé leur idéal des vertus et des vices humains et il faut savoir grand gré à M. Pavie de nous avoir fourni par sa traduction un élément essentiel pour une future histoire comparée des littératures.

Si M. d'Hervey nous présente la Chine d'aujourd'hui dans son activité industrielle, si M. Pavie nous la montre dans les guerres de son moyen âge féodal, M. Biot nous fait remonter dans son antiquité par la traduction du Tchéou-li[1]. Lorsque dans le XIIe siècle avant notre ère, la seconde dynastie chinoise,

[1] *Le Tcheou-li, ou rite des Tcheou,* traduit pour la première fois du chinois par feu Édouard Biot. Paris, 1851. Trois vol. in-8° (48, LXIV, 500, 620 et 119 pages).

celle des Chang, périt par ses vices, l'empire tomba entre les mains de Wou-wang, chef de la famille princière des Tchéou. Wou-wang était un grand homme de guerre et d'état, et il avait à ses côtés son frère Tchéou-kong, qui était un esprit organisateur du premier rang, et à qui il confia la réforme morale et administrative de l'empire. Tchéou-kong essaya la réforme des doctrines morales en attachant à chacune des lignes mystérieuses des Koua de Fohi un apophthegme, et donna ainsi sa forme actuelle à l'Y-king. Ce livre est resté pour les Chinois un objet de respect religieux et d'études incessantes, et pour nous une énigme qui, plus que tout autre produit de l'esprit chinois, nous fait sentir que nous avons en face de nous une race entièrement distincte de la nôtre. Mais s'il nous est difficile de nous rendre compte des motifs et des effets de la partie morale des réformes de Tchéou-kong, rien n'est plus facile que de comprendre le but et les détails de l'organisation administrative, dont le Tchéou-li nous offre le tableau.

Les Tchéou ne trouvèrent pas table rase dans leur empire, et lorsqu'il s'agit de la nouvelle organisation de la Chine, ils rencontrèrent une féodalité puissante, dont ils avaient fait partie eux-mêmes, et ils furent obligés de la ménager, en laissant subsister à côté du territoire impérial soixante-trois territoires féodaux, dont les gouverneurs étaient héréditaires, mais qui d'ailleurs devaient administrer selon les lois et les formes établies pour le territoire impérial.

Cette concession faite, ils abolirent toutes les autres charges héréditaires, et établirent un vaste système d'administration centrale comme le monde n'en avait jamais vu.

L'administration est divisée dans le Tchéou-li en six ministères, qui se subdivisent en sections, et l'autorité et le contrôle descendent régulièrement et systématiquement jusqu'aux derniers employés, et embrassent toutes les fonctions sociales. L'empereur et les princes feudataires sont contenus par des formes et des rites, et par la censure; les employés de tout grade par la dépendance hiérarchique et par un système d'inspection perpétuelle; le peuple, par les règlements et par l'enseignement, non-seulement moral, mais industriel, que l'état se charge de lui donner. C'est un système étonnant, reposant sur une idée unique, celle de l'état chargé de pourvoir à tout ce qui peut contribuer au bien public, et subordonnant l'action de chacun à ce but suprême. Tchéou-kong a dépassé dans son organisation tout ce que les états modernes les plus centralisés et les plus bureaucratiques ont essayé, et il s'est rapproché en beaucoup de choses de ce que tentent certaines théories socialistes de notre temps, avec la seule et immense différence qu'il a placé la source du pouvoir dans le sommet de la société, au lieu de la mettre dans la base, comme on le veut aujourd'hui.

La famille des Tchéou, après une durée de cinq siècles, finit par succomber au développement de

ce reste de féodalité qu'elle avait laissé subsister. Mais l'empreinte que la main puissante de Tchéou-kong avait laissée n'a pu être effacée; il avait donné définitivement son pli à la nation, et après une série de révolutions et de guerres civiles qui ont duré des siècles, elle est revenue aux institutions des Tchéou, et elle est aujourd'hui encore gouvernée selon les principes que Tchéou-Kong avait appliqués, et en partie d'après les formes mêmes qu'il avait créées.

La forme du Tchéou-li est celle d'un almanach impérial; mais il est infiniment plus instructif que ne le promet une liste d'employés, si ample et si systématique qu'elle soit, parce que Tchéou-kong entre dans une infinité de détails sur les fonctions, pour les bien préciser et bien faire sentir aux employés leurs devoirs et le ressort de leur autorité, de sorte que son ouvrage nous présente un tableau presque complet de l'état social de la Chine de son temps. Je ne saurais comparer ce document à aucun autre que l'antiquité nous ait légué, si ce n'est, jusqu'à un certain degré, au Code de Manou, qui contient, sous une autre forme, le tableau social de l'Inde antique. Rien n'est plus curieux que la comparaison de ces deux monuments littéraires, où les tendances opposées du génie de ces deux peuples sont marquées si distinctement. En Chine, la vie spirituelle est toute politique, et la vie civile toute impériale; dans l'Inde, la vie spirituelle est toute métaphysique, et la vie civile

toute municipale. L'histoire de ces deux grandes nations est le commentaire et le développement de ces deux tendances.

L'impression du Tchéou-li a été commencée par le traducteur, et achevée après sa mort à l'aide de M. Stanislas Julien, par les soins de M. Biot père. L'ouvrage est terminé par une table analytique, qui rendra faciles les recherches dont il sera l'objet, et que malheureusement celui qui a ouvert cette riche voie de l'antiquité ne pourra plus poursuivre.

Me voici arrivé au bout de ma tâche, autant que j'ai pu la remplir; je crains que la liste que je vous ai présentée ne soit très-incomplète, même pour les livres orientaux qui ont été publiés en Europe, et que bien des travaux n'aient échappé à mon attention; mais ce dont je suis sûr, c'est qu'elle ne contient pas la moitié des ouvrages que j'aurais eu à annoncer, si j'avais pu apprendre ce qui a paru en Orient même. Il se publie aujourd'hui un nombre d'ouvrages orientaux infiniment plus grand que nous ne le soupçonnons; on imprime en Égypte et en Turquie, on lithographie à Tauris et à Téhéran, on imprime et on lithographie dans toutes les parties de l'Inde, on imprime dans toutes les colonies européennes de l'Asie, et presque toutes les missions ont des presses, dont elles font usage avant tout pour les besoins de leur enseignement, mais souvent pour la publication d'ouvrages qui intéressent à un haut

degré la science. De toute cette masse de livres, il ne nous en vient que quelques-uns accidentellement et tardivement. On comprend parfaitement que les livres publiés en Perse nous arrivent difficilement: les relations de l'Europe avec ce pays sont tellement restreintes, le nombre des Européens qui y demeurent est tellement faible, les communications intérieures mêmes sont si incertaines, qu'il est naturel que nous soyons, sous le rapport de cette littérature, livrés au hasard et à la chance que des marchands persans apportent quelques livres à Constantinople, quand il faut compléter la charge d'une mule pour laquelle il n'y a pas assez de soie. J'ai sous les yeux quelques volumes imprimés en Perse; mais aucun de nous n'a probablement jamais vu la moitié de ce qui s'y est publié, et surtout personne n'est sûr de pouvoir se procurer ce dont il aurait besoin. Il n'y aura de remède à cela que quand les libraires persans trouveront de leur intérêt de former des dépôts de leurs ouvrages à Constantinople, comme les libraires indiens en ont formé en Perse; car il paraît qu'on publie dans l'Inde, surtout à Bombay, une quantité de livres persans et quelquefois arabes, qui sont destinés à la Perse; les éditions sont envoyées à Bouchir, d'où elles se dispersent sur les marchés persans. Ainsi a paru un Kamous, dont il n'y a Paris qu'un seul exemplaire, et un Firdousi, dont je crois qu'aucun exemplaire n'est arrivé en Europe.

La librairie indienne indigène est extrêmement

active, et les ouvrages qu'elle fournit n'entrent jamais dans la librairie européenne, même de l'Inde. M. Sprenger dit dans une lettre qu'il y a dans la seule ville de Luknau treize établissements lithographiques uniquement occupés à multiplier des livres pour les écoles, et il donne une liste considérable d'ouvrages dont probablement aucun n'est parvenu en Europe; il en est de même à Dehli, Agra, Cawnpour, Allahabad et d'autres villes. Qui est-ce qui a jamais vu en Europe le Burhani kati imprimé à Morschedabad, ou le Mirkhond complet qui a paru en deux volumes in-folio, selon les uns à Bombai, selon les autres à Dehli, et peut-être dans chacune de ces villes? C'est pourtant un livre capital, que les éditeurs auraient intérêt à envoyer en Europe, où il trouverait de nombreux acheteurs. Il paraît qu'on a publié quelque part dans l'Inde le poëme national des Rajpoutes de Tchand; mais qui de nous pourrait seulement affirmer si le fait est vrai et où a paru cet important ouvrage?

Vous avez pu voir dernièrement dans le Journal asiatique une liste de livres sanscrits publiés à Calcutta, des collections d'anciens codes hindous, des ouvrages de philosophie ancienne et autres; on pourrait en faire de semblables pour les ouvrages imprimés aux frais du Tattwabodha, tous relatifs aux Védas, et dont il n'arrive en Europe que deux exemplaires que la Compagnie des Indes reçoit pour sa bibliothèque.

Mais on comprend encore très-bien que les li-

braires indiens, qui ne spéculent qu'en vue des besoins locaux dont ils peuvent juger, et qui publient un grand nombre de livres entièrement sans intérêt pour les savants européens, ne s'inquiètent pas des chances de vente en Europe, dont ils ne peuvent se faire une idée nette; tout leur manque, les intermédiaires, la connaissance des marchés, enfin tout ce qu'il faut pour qu'on se décide à courir un risque. Notre espoir d'obtenir un jour les ouvrages imprimés dans l'intérieur de la Péninsule repose sur le perfectionnement des rapports de librairie entre l'Europe et les ports de mer dans l'Inde, où il y a des Européens qui peuvent distinguer entre un ouvrage qui intéresse la science et une production uniquement calculée pour des besoins locaux.

Mais ce qui ne se comprend pas, c'est que les Européens en Orient qui publient des ouvrages, que les missions composées d'Européens qui ont eu une éducation littéraire, que les sociétés savantes de l'Inde et des îles envoient si rarement leurs livres. Pour ne citer que quelques exemples, M. Ballantyne, qui est un homme plein de mérite et d'activité, a publié à Allahabad et à Mirzapour des livres philosophiques indiens accompagnés de traductions, mais il est impossible de les trouver en Europe, à moins que, par accident, un employé de la Compagnie n'en rapporte un. M. Hodgson a fait imprimer à Calcutta des recherches de la plus haute importance historique sur les aborigènes de l'Inde; qui de nous a jamais pu se procurer cet ouvrage? La mission al-

lemande dans le midi de l'Inde a publié des dictionnaires et imprime aujourd'hui la collection des ouvrages qui existent en langue canara. Ce ne sont pas des livres qui s'adressent à un grand nombre de personnes en Europe, mais qui devraient se trouver dans les principaux centres du savoir européen. Où pourrait-on les rencontrer aujourd'hui? La Compagnie des Indes a publié l'excellente édition de Ferishta, rédigée par le général Briggs, mais ce livre est resté pendant dix ans enfoui dans les magasins d'artillerie de Pouna et n'aurait, je crois, jamais été connu en Europe, si l'éditeur n'avait à la fin trouvé moyen de se faire donner quelques exemplaires et de les faire venir à Londres. La Société de géographie de Bombai n'a pas de dépôt de son curieux journal et il est impossible de l'acheter en Angleterre. La Société de Hong-kong est dans le même cas, et la Société asiatique de Ceylan est si silencieuse sur ses ouvrages, que nous n'en connaissons les titres que par une mention accidentelle dans un ouvrage imprimé à Batavia. Vous pouvez voir sur la table une traduction birmane des lois de Manou, publiée par M. Richardson à Molmein, ouvrage extrêmement curieux et le seul texte birman qui puisse aider un savant à acquérir la connaissance de cette langue; mais, s'il nous est arrivé, c'est uniquement dû à l'activité de M. Vattemare, qui s'est fait donner ce volume en Amérique, et l'on n'en trouverait certainement pas un autre exemplaire en Europe. Enfin, la Société asiatique de Calcutta elle-

même, qui pourtant a des rapports fréquents avec nous et a fait un dépôt de ses ouvrages chez nous, a publié depuis quelques années plusieurs volumes qu'elle n'a jamais envoyés ni à Londres, ni ici, comme, par exemple, l'Histoire de Nadir Shah. Je pourrais continuer ce catalogue de nos doléances, mais je crains d'excéder l'espace qui m'est alloué, et je crois que ces remarques suffiront pour prouver le besoin de communications littéraires meilleures et plus actives. Tout paraît y inviter, et surtout l'intérêt des auteurs; non pas leur intérêt pécuniaire, puisque la vente en Europe ne sera jamais bien considérable, mais leur intérêt littéraire, car enfin, c'est en Europe que se font les réputations scientifiques; et, pour qu'elles puissent se faire, il faut qu'on puisse voir les livres. Il n'est pas à croire que les Européens dans l'Inde soient tout à fait indifférents à la gloire littéraire ou à l'utilité que peuvent avoir leurs travaux pour la science. Pourquoi alors les auteurs ne font-ils pas un dépôt de leurs ouvrages chez un libraire en Europe, ou, s'ils n'en connaissent pas, pourquoi ne s'adressent-ils pas à une des nombreuses sociétés asiatiques, dont chacune s'empresserait de leur servir d'intermédiaire auprès du public? Dans tous les cas, je sais que notre Société serait très-heureuse de rendre ce service à la science, comme elle l'a déjà fait dans plusieurs occasions.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d').
Alcober (Vincent), employé au ministère de l'intérieur, à Madrid.
Ampère, membre de l'Institut, professeur de littérature française au Collége de France.
Auer, directeur de l'Imprimerie impériale, à Vienne.
Ayrton, secrétaire du Divan au Caire.

Badjer, chapelain de la Compagnie des Indes, à Aden.
Badiche (L'abbé), trésorier de la métropole.
Bailleul fils.
Barbier de Mesnard, chancelier du consulat de France à Jérusalem.
Barchou de Penhoën, représentant du peuple.
Bardelli, professeur, à Pise.

MM. BARGÈS (L'abbé), professeur à la faculté de théologie de Paris.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut, professeur au Collége de France.

BARUCCHI, directeur du musée, à Turin.

BAXTER (H. J.), Middle-Temple, à Londres.

BAZIN, professeur de chinois à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

BEAUTÉ fils, à Alexandrie.

BELIN, drogman, chancelier du consulat du Caire.

BELGIOJOSO (Mme la princesse).

BENARY (Le docteur Ferdinand), à Berlin.

BEREZINE, professeur, à Casan.

BERGSTEDT, agrégé, à Upsal.

BERTRAND (L'abbé), curé à Herblay (S. et O.).

BIANCHI, ancien secrétaire interprète pour les langues orientales.

BLAND, membre de la Société royale asiatique de Londres.

BOILLY (Jules).

BOISSONNET DE LA TOUCHE (Estève), capitaine d'artillerie, à Constantine.

BONNETTY, directeur des Annales de philosophie chrétienne.

BORÉ (Eugène), correspondant de l'Institut.

BORNIER (Madame).

BOTTA (Paul), consul de France à Jérusalem, correspondant de l'Institut.

BRESNIER, professeur d'arabe, à Alger.

MM. Brière (De), homme de lettres.

Brockhaus (Le docteur Herman).

Brugsch (Ph. D.), à Berlin.

Burgraff, à Liége.

Burnouf (Eugène), membre de l'Institut, professeur de sanscrit au Collége de France.

Brown (John), interprète des États-Unis, à Constantinople.

Caldwell, prof. de mathém. à Colombo.

Caspari, professeur, à Leipzig.

Cassel, docteur en philosophie à Paderborn.

Catafago, chancelier du consulat général de Prusse, à Beyrout.

Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes et au Collége de France.

Charmoy, ancien professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Chaslin (Édouard).

Chastenay (Mme Victorine de).

Cherbonneau, professeur d'arabe à la chaire de Constantine.

Chinaci Effendi, employé supérieur du Gouvernement ottoman.

Clément-Mullet (Jean-Jacques).

Clermont-Tonnerre (De), colonel d'état-major.

Cohn (Albert), docteur en philosophie, à Presbourg.

Combarel, prof. d'arabe à Oran.

MM. Conon de Gabelentz, conseiller d'État à Altenbourg.
Cor, premier drogman de l'ambassade de France à Constantinople.
Cotelle (Henri), interprète du consulat à Tunis.

Daninos, interprète au tribunal civil d'Alger.
Defrémery (Charles), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Delessert (François).
Delessert (Édouard), à Passy.
Delitzsch, professeur à Leipzig.
Derenbourg (Joseph), docteur.
Desgranges (Alix), secrétaire interprète aux affaires étrangères, professeur de turc au Collége de France.
Desmaisons, conseiller d'État à Saint-Pétersbourg.
Desvergers (Adolphe-Noël).
Dieterici (Ant.), à Berlin.
Dillman, à Tubingue.
Dittel, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.
Mlle Djialynska (La comtesse Edwig), à Posen.
Dozon (Auguste).
Drach (P. L. B.), ancien bibliothécaire de la Propagande.
Dubeux (J. L.), professeur de turc à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

MM. Du Caurroy, ancien secrétaire interprète au ministère des affaires étrangères.

Dugat (Gustave).

Dulaurier (Édouard), professeur de Malai à l'École des langues orientales vivantes.

Dumeril (Edelstand).

Dumoret (J.), à Bagnères (Hautes-Pyrénées).

Eastwick, professeur au Collége de Haileybyry.

Eckstein (D').

Eichthal (Gustave d').

Émin (Jean-Baptiste), professeur à l'Institut Lazareff, à Moscou.

Escayrac de Lauture (Le comte d').

Espina, agent consulaire à Sfax.

Falconer (Forbes), professeur de LL. OO. à l'University-College de Londres.

Fallet, docteur en théologie, à Courtelary.

Finn, consul d'Angleterre à Jérusalem.

Finlay (Édouard), à la Havane.

Fleischer, professeur à Leipzig.

Florent, examinateur dramatique au Ministère de l'intérieur.

Flottes, professeur de philosophie, à Montpellier.

Flügel, professeur, à Meissen (Saxe).

Forbes (Duncan), professeur de LL. OO. au King's-College, à Londres.

MM. Foucaux (Ph. Édouard).
Frankel (Le dr), grand rabbin, à Dresde.
Fresnel, correspondant de l'Institut.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur d'hindoustani à l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Gayangos, professeur d'arabe à Madrid.
Gervy (L'abbé), à Saulcet.
Gildemeister, professeur à Marburg.
Goldenthal, docteur en philosophie à Leipzig.
Goldstücker, docteur en philosophie à Königsberg.
Gorguos, professeur d'arabe au lycée d'Alger.
Gorresio (Gaspare), membre de l'Académie de Turin.
Graf, professeur à Meissen.
Grangeret de Lagrange, l'un des conservateurs de la bibliothèque de l'Arsenal, rédacteur du Journal asiatique.
Guerrier de Dumast (Auguste-François-Prosper), secrétaire de l'Académie de Nancy.
Guigniaut, membre de l'Institut.

Haight, à New-York.
Hase, membre de l'Institut, professeur de grec moderne à l'École spéciale des langues orientales.
Hassler (Conrad-Thierry), professeur à Ulm.

MM. Hedde, délégué du commerce en Chine.
Hervey-Saint-Denis (Le baron d').
Hoffmann, conseiller ecclésiastique, à Iéna.
Hoffmann (J.), interprète pour le japonais au ministère des affaires étrangères des Pays-Bas, à Leyde.
Holmboë, conservateur de la bibliothèque de Christiania.
Humbert (Jean), professeur d'arabe à l'Université de Genève.

Jomard, membre de l'Institut, conservateur-administrateur de la Bibliothèque nationale.
Jost (Simon), docteur en philosophie.
Judas, secrétaire du conseil de santé des armées, au ministère de la guerre.
Julien (Stan.), membre de l'Institut, professeur de chinois au Collége de France, l'un des conservateurs-adjoints à la Bibliothèque nationale.

Kasem-Beg (Mirza A.), professeur de mongol à l'Université de Saint-Pétersbourg.
Kazimirski de Biberstein, bibliothécaire de la Société asiatique.
Kellgren (Herman), docteur en philosophie.
Kemal Effendi (Son Exc.), inspecteur général des écoles ottomanes, à Constantinople.
Krehl, docteur en philosophie, à Leipzig.

MM. KUCH (Auguste), docteur en philosophie, à Zurich.

LA FERTÉ DE SENECTÈRE (DE), à Azay-le-Rideau (Indre-et-Loire).

LAJARD (F.), membre de l'Institut.

LANCEREAU, maître de conférences au collége Saint-Louis.

LANDRESSE, bibliothécaire de l'Institut.

LANGLOIS, membre de l'Institut, ancien inspecteur de l'Université.

LANGLOIS (Victor), élève de l'École des langues orientales vivantes.

LANJUINAIS (Eugène).

LAROCHE (DE), à Saint-Amand-Montrond.

LATOUCHE (Emmanuel), secrétaire adjoint de l'École spéciale des LL. OO. vivantes.

LAVOIX, homme de lettres.

LAZAREFF (Christophe DE), conseiller d'État actuel, chambellan de S. M. l'empereur de Russie.

LE BAS (Philippe), membre de l'Institut.

LECOMBE (l'abbé), à Vitteaux.

LENORMANT (Charles), membre de l'Institut, l'un des administrateurs de la Bibliothèque nationale.

LETTERIS, directeur de l'Imprimerie impériale orientale, à Prague.

LITTRÉ, membre de l'Institut.

MM. Loewe (Louis), docteur en philosophie, à Londres.

Loewenstern (Isidore).

Longpérier (Adrien de), conservateur des antiquités au Musée du Louvre.

Luynes (Le duc de), membre de l'Institut.

Lynch (Blosse), capitaine de vaisseau au service de la compagnie des Indes, à Bombay.

Mac Guckin de Slane, premier interprète de la province d'Alger.

Manakji Cursetji, à Bombay.

Marcel (J. J.), ancien directeur de l'Imprimerie nationale.

Martigny (De), ancien chargé d'affaires de France.

Martin, interprète de 1re classe, à Constantine.

Maury (A.), sous-bibliothécaire de l'Institut.

Meckel, docteur en théologie, à Cologne.

Medawar (Michel), secrétaire interprète du consulat général de France à Beyrout.

Merlin, sous-bibliothécaire au Ministère de l'intérieur.

Méthivier (Joseph), chanoine d'Orléans, doyen de Bellegarde.

Millies, docteur et professeur de théologie à Amsterdam.

Milon, sénateur à Nice.

Miniscalchi-Erizzo, chambellan de S. M. l'empereur d'Autriche, à Vérone,

MM. MOHL (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France.

MOHG (Christian).

MONDAIN, capitaine du génie.

MONRAD (D. G.), à Copenhague.

MOOYER, bibliothécaire à Minden.

MORDAUNT RICKETTS.

MORLEY, trésorier du Comité pour la publication des textes orientaux, à Londres.

MOURIER, attaché au cabinet du Ministre de l'instruction publique.

MULLER (Maximilien), docteur en philosophie.

MULLER (Le baron DE), consul général d'Autriche pour l'Afrique centrale.

MUNK (S.), employé aux manuscrits de la Bibliothèque nationale.

NÈVE, professeur à l'Université de Louvain.

OCAMPO (Melchior).

OPPERT, professeur à Reims.

ORIANNE, conseiller à la cour d'appel de Pondichéry.

OVERBECK (Le docteur).

PARTHEY, docteur en philosophie à Berlin.

PASQUIER, membre de l'Académie française.

PASTORET (Amédée DE), membre de l'Institut.

PAVET DE COURTEILLE (Abel), répétiteur à l'École des jeunes de langues.

MM. Pavie (Théodore), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

Perron, ancien directeur de l'École de médecine du Kaire.

Pertazzi, élève de l'Académie des langues orientales, à Vienne.

Pictet (Adolphe), à Genève.

Picqueré, professeur à l'Académie orientale, à Vienne.

Pijnappel, docteur et lecteur à l'Académie de Delft.

Place, consul de France à Mossoul.

Platt (William), à Londres.

Poissonnier.

Popovitz (Dimitri), à Jassy, en Moldavie.

Portal, maître des requêtes.

Portalis, membre de l'Institut.

Poujade, consul de France à Tarsous.

Pratt.

Preston (Théodore), Trinity-College, à Cambridge.

Rauzan (De).

Rawlinson, consul général d'Angleterre à Bagdad.

Regnault, capitaine d'état-major à Constantine.

Régnier.

Reinaud, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École spéciale des LL. OO.

MM. Renan (Ernest), élève de l'École des langues orientales.

Renouard (Le rév. Cecil), à Swanscombe.

Reuss, docteur en théologie, à Strasbourg.

Ricardo (Frédéric).

Rieu (Charles), employé au British-Museum, à Londres.

Ritter (Charles), professeur à Berlin.

Rivelli (Platon-Léonidas), de Corcyre.

Rohrbacher (L'abbé), supérieur du séminaire de Nancy.

Rondot, délégué du commerce en Chine.

Rosetti (Charles de), à Bucharest.

Rosin (De), chef d'institution à Nyon, canton de Vaud.

Rothschild (Le baron Gustave), à Paris.

Rougé (Emmanuel de), conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre.

Rousseau (Alphonse), premier interprète, à Tunis.

Rousseau (Antoine), interprète principal de l'armée d'Afrique.

Rouzé (Édouard de), capitaine, attaché à la direction des affaires arabes à Alger.

Royer, à Versailles.

Salles (Le commandeur Eusèbe de), professeur d'arabe à l'école des LL. OO. succursale de Marseille.

MM. Saltzbacher (Joseph de), chapelain de S. M. l'Empereur d'Autriche.

Sanguinetti (Le docteur).

Santarem (Le vicomte de), membre de l'Académie des sciences de Lisbonne, correspondant de l'Institut de France.

Saulcy (De), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'artillerie.

Sawelieff (Paul), attaché à l'Académie impériale des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Schefer (Charles), second drogman de l'ambassade de France à Constantinople.

Schlechta Wssehrd (Ottocar-Maria de), drogman de l'ambassade d'Autriche, à Constantinople.

Schulz (Le docteur), à Jérusalem.

Sédillot (L. Am.), professeur d'histoire au collége Saint-Louis, secrétaire de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Sklower (Sigismond), professeur au collége d'Amiens.

Sotomayor (Bermudez de), à Madrid.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle.

Stecher (Jean), professeur à l'Université de Gand.

Steiner (Louis), à Genève.

Sumner (Georges), de Boston.

MM. TAILLEFER, élève de l'École des langues orientales.

THEROULDE.

THOMAS (Edward), du service civil de la compagnie des Indes.

TOLSTOÏ (Le colonel Jacques).

TORRECILLA (L'abbé DE).

TRITHEN (J. H.), professeur à Oxford.

TROYER (Le major).

TULLBERG, docteur en philosophie à l'Université d'Upsal.

UMBREIT, docteur et conseiller ecclésiastique, à Heidelberg.

VAÏSSE (Léon), professeur à l'Institut national des sourds-muets.

VAN DER MAELEN, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

VANDRIVAL (L'abbé), à Boulogne.

VAUCELLE (Louis), à Champremont (Mayenne).

VAUX (William), employé au Musée britannique de Londres.

VETH, professeur de langues orientales, à Amsterdam.

VIGNARD, interprète principal de l'armée, à Constantine.

VIGOUREUX, professeur à Brest.

VILLEMAIN, membre de l'Institut.

VINCENT, orientaliste.

MM. Weber, docteur en philosophie, à Berlin.

Weil, bibliothécaire de l'université, à Heidelberg.

Wessely, docteur en philosophie, à Prague.

Wetzer (Henri-Joseph), professeur de littérature orientale, à Fribourg.

Wetzstein, docteur en philosophie, à Leipzig.

Wilhelm de Würtemberg (Le comte).

Woepcke, docteur en philosophie.

Worms, docteur en médecine, à l'école de Saint-Cyr.

Worms de Romilly.

Wustenfeld, professeur à Göttingen.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Le baron de Hammer-Purgstall (Joseph), président de l'Académie impériale de Vienne.

Le docteur Samuel Lee.

Le docteur Macbride, professeur à Oxford.

Wilson (H. H.), professeur de langue sanscrite, à Oxford.

Ouwaroff, ministre de l'instruction publique de Russie, président de l'Académie impériale, à Saint-Pétersbourg.

Humbert (Jean), professeur d'arabe, à Genève.

Rickets, à Londres.

MM. Peyron (Amédée), professeur de langues orientales à Turin, correspondant de l'Institut.

Freytag, professeur de langues orientales à l'université de Bonn.

Kosegarten (Jean-Godefroi-Louis), professeur à l'université de Greifswalde.

Bopp (F.), membre de l'Académie de Berlin.

D'Ohsson, ambassadeur de Suède à la cour de Berlin.

Wyndham Knatchbull, à Oxford.

Haughton (R.), professeur d'hindoustani au séminaire militaire d'Addiscombe, à Croydon.

Jackson (J. Grey), ancien agent diplomatique de S. M. Britannique, à Maroc.

Shakespear, à Londres.

Lipovzoff, interprète pour les langues tartares, à Saint-Pétersbourg.

Le général Briggs.

Grant-Duff, ancien résident à la cour de Satara.

Hogdson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Radja Radhacant Deb, à Calcutta.

Radja Kali-Krichna Bahadour, à Calcutta.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Le général Court, à Lahore.

Le général Ventura, à Lahore.

Lassen (Chr.), professeur à Bonn.

Rawlinson, consul général d'Angleterre à Bagdad.

MM. Vullers, professeur de langues orientales à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur à Kasan.

Flügel, professeur à Meissen.

Dozy (Reinhart), bibliothécaire à Leyde.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Journal asiatique, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 133 fr. et pour les membres de la Société, 100 fr. Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 9 fr. et pour les membres 6 fr. 50.

Le même journal, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 175 fr.

Quatrième série, années 1843-1850, 16 vol. in-8°; 200 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, accompagné d'une traduction littérale en français, par M. J. Saint-Martin. Un vol. in-8°; 3 fr. 50 c. et 1 fr. 50 c. pour les membres de la Société.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel-Rémusat. Paris, 1825, 1 vol. in-8°; 7 fr. 50 c. et 4 fr. pour les membres de la Société.

Supplément à la Grammaire japonaise, par MM. G. de Humboldt et Landresse. In-8° br. 2 fr. et 1 fr. pour les membres de la Société.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. 1 vol. in.8°, grand-raisin, orné de six planches; 12 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

Meng-tseu ou Mencius, le plus célèbre philosophe chinois après Confucius; traduit en latin, avec des notes, par M. Stan. Julien. 2 vol. in-8° (texte chinois lithographié et trad.); 24 fr. et 16 fr. pour les membres de la Société.

Yadjnadattabhadha ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit; donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. 1 vol. in-4°, orné de 15 planches; 15 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

Vocabulaire géorgien, rédigé par M. Klaproth. 1 vol. in-8°; 15 fr. et 5 fr. pour les membres de la Société.

Poëme sur la prise d'Édesse, texte arménien, revu par MM. Saint-Martin et Zohrab. 1 vol. in-8°; 5 fr. et 2 fr. 50 c. pour les membres de la Société.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Kâlidâsa, publié en sanscrit et traduit en français par A. L. Chézy. 1 fort volume in-4°, avec une planche; 35 fr. et 15 fr. pour les membres de la Société.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset; Imprimerie nationale. 1 vol. grand in-8°; 10 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

Chrestomathie chinoise, in-4°; 10 fr. et 6. fr. pour les membres de la Société.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset, membre adjoint de l'Académie impériale de Russie, 1 vol. grand in-8°; Paris, Imprimerie nationale. 12 fr. et 7 fr. pour les membres de la Société.

Géographie d'Aboul'féda, texte arabe, par MM. Reinaud et le baron de Slane. Imprimerie nationale. In-4°; 50 fr. et 30 fr. pour les membres de la Société.

Histoire des rois du Kachmîr, en sanscrit et en français, publiée par M. le capitaine Troyer. 2 vol. in-8°; 36 fr. et 24 fr. pour les membres de la Société.

OUVRAGES ENCOURAGÉS

DONT IL RESTE DES EXEMPLAIRES.

Tarafæ Moallaca, cum Zuzenii scholiis, edid. J. Vullers. 1 vol. in-4°; 4 fr. pour les membres de la Société.

Lois de Manou, publiées en sanscrit, avec une traduction française et des notes, par M. Auguste Loiseleur-Deslonchamps. 2 vol. in-8°; 21 fr. pour les membres de la Société.

Vendidad-Sadé, l'un des livres de Zoroastre, publié d'après le manuscrit zend de la Bibliothèque nationale, par M. E. Burnouf, en 10 livraisons in-fol. 100 fr. pour les membres de la Société.

Y-king, ex latina interpretatione P. Regis, edidit J. Mohl. 2 vol. in-8°; 14 fr. pour les membres de la Société.

Contes arabes du cheykh El-Mohdy, traduits par J. J. Marcel. 3 vol. in-8°, avec vignettes, 12 fr.

MÉMOIRES RELATIFS À LA GÉORGIE, par M. Brosset. 1 vol. in-8°, lithographié; 8 fr.

DICTIONNAIRE FRANÇAIS-TAMOUL ET TAMOUL-FRANÇAIS, par M. A. Blin. 1 vol. oblong; 6 fr.

Nota. MM. les membres de la Société doivent retirer les ouvrages dont ils veulent faire l'acquisition à l'agence de la Société, rue Taranne, n° 12. Le nom de l'acquéreur sera porté sur un registre et inscrit sur la première feuille de l'exemplaire qui lui aura été délivré, en vertu du règlement.

IV.

LISTE DES OUVRAGES

MIS EN DÉPÔT PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE CALCUTTA, CHEZ M. BENJAMIN DUPRAT.

RADJA TARANGINI, Histoire du Kachmîr. 1 vol. in-4°; 16 fr.
MOOJIZ EL-QANOON. 1 vol. in-8°; 13 fr.
LILAVATI (en persan). 1 vol. in-8°; 7 fr.
PERSIAN SELECTIONS. 1 vol. in-8°; 10 fr.
INAYAH. Vol. III et IV. 2 vol. in-4°; 25 fr. le volume.
ANATOMY, DESCRIPTION OF THE HEART. (En persan.) 1 vol. in-8°: 2 fr. 50 c.
RAGHU-VANSA. 1 vol. in-8°; 18 fr.
ASHSHURH OOL-MOOGHNEE. 1 vol. in-4°; 30 fr.
MAHÂBHÂRATA. 4 vol. in-4°; chaque volume 25 fr.
Table des matières du MAHÂBHÂRATA, quatre cahiers in-4°; 15 fr.
SUSRUTA. 2 vol, in-8°; 25 fr.
NAISHADA. 1 vol. in-8°; 16 fr.
ASIATIC RESEARCHES. Tomes XVI et XVII. 2 vol. in-4°; 34 fr. le volume.
Tome XVIII, 1re et 2e part. 1 vol. in-4°; 22 francs chaque partie.

Tome XIX, 1re partie. 1 vol. in-4°; 25 fr.
Tome XX, 1re partie. 1 vol. in-4°; 22 fr.
Index, 1 vol. in-4°; 20 fr.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années 1836-1850; 54 fr. l'année.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1851.

NOTICE

SUR DES TRADUCTIONS ARABES

DE DEUX OUVRAGES PERDUS D'EUCLIDE,

PAR M. LE DOCTEUR WOEPCKE.

J'ai rencontré, dans le manuscrit 952. 2, supplément arabe[1], de la Bibliothèque nationale, deux morceaux qui m'ont paru mériter une certaine attention.

Le premier de ces deux morceaux est un traité du levier en quatre propositions, précédées de quelques axiomes. Ce qui rend ce petit écrit particulièrement intéressant, c'est qu'il est attribué à Euclide. On peut douter de l'exactitude de cette indication, surtout parce que ni les Grecs, ni les Arabes, en énumérant les ouvrages d'Euclide, ne font mention de ce traité. Le peu d'étendue de celui-ci suffirait cependant pour expliquer ce silence. En même temps, il est très-vraisemblable que les géomètres grecs ont cultivé la mécanique, antérieurement à Archimède, et qu'Euclide, dont les travaux s'étendaient sur toutes

[1] Numéro du catalogue manuscrit du supplément arabe rédigé par M. Reinaud. Ce manuscrit a été écrit à Chîrâz en 358 de l'hégire.

les parties des mathématiques anciennes, la géométrie, l'arithmétique, l'optique, l'astronomie, la musique, n'a pas négligé cette seule branche. Un passage du manuscrit latin n° 8680 A de la Bibliothèque nationale, manuscrit du XIVe siècle, semble corroborer cette supposition et constater que c'est à Euclide que remonte la démonstration du principe du levier. Il se trouve dans ce manuscrit, entre autres, un traité intitulé : *Liber de canonio*, qui a pour objet la résolution du problème suivant : « Une ligne *pesante* homogène étant divisée en deux parties inégales, a et b, de telle sorte que $a > b$, en prenant le point de division pour point d'appui, quel poids faut-il appliquer à l'extrémité de la partie b, pour obtenir l'équilibre [1] ? » L'auteur, ayant cité dans le cours de la démonstration la proposition que, dans l'équilibre du levier, les longueurs des bras sont réciproquement proportionnelles aux poids appliqués aux extrémités des bras, ajoute [2] : « Sicut demonstratum « est ab Euclide et Archimede, et aliis. »

Le second des deux morceaux que j'avais remarqués dans le manuscrit arabe, contient une traduction du traité d'Euclide sur la division des figures planes. Comme l'original du traité, dont la traduction, faite par Dee, est insérée dans l'édition d'Oxford des œuvres d'Euclide, et ne portait pas Euclide comme

[1] On y démontre que ce poids est égal au poids de la ligne $(a-b)$ multipliée par le rapport $\frac{a+b}{2b}$, ou égal au poids d'une ligne pesante, homogène à la ligne donnée, et de la longueur $\frac{(a-b)^2}{2b}+(a-b)$.

[2] Fol. 56 r°, l. 15.

nom d'auteur, tandis que c'est le cas dans le manuscrit actuel; comme les deux rédactions présentent une différence assez considérable; et comme, enfin, l'authenticité du traité publié dans l'édition de Grégori est toujours restée douteuse[1], j'ai pensé qu'une traduction de ce morceau pourrait offrir quelque intérêt. Malheureusement, le manuscrit que je traduis ne contient, à quatre exceptions près, que les énoncés des trente-six propositions dont il est composé, « parce que, » comme il se trouve observé à la fin, « les démonstrations sont faciles ». On remarquera, parmi ces propositions, la division du cercle, qui ne se trouve pas dans l'édition d'Oxford, tandis que, selon Proclus[2], elle était traitée dans l'ouvrage d'Euclide. En même temps, les propositions 31, 33, 35, 36 du traité que je traduis ici me semblent présenter cette division : *Εἰς ἀνόμοια τῷ λόγῳ σχήματα*, dont parle Proclus et dont le traité de l'édition d'Oxford n'offre aucun exemple.

Je fais suivre ici, 1° le texte arabe du traité du levier; 2° la traduction de ce traité; 3° la traduction du traité de la division des figures planes; 4° une analyse comparée du contenu du traité traduit par Dee et de celui du manuscrit de la Bibliothèque nationale.

[1] Voir Euclide, édition d'Oxford, p. 10, ult. de la préface.

[2] *Procli in primum Euclidis elementorum librum commentariorum libri IV.* Basileæ, 1533, fol. page 40 : Καὶ τὸ σχημάτων ἕκαστον εἰς διάφορα αὐτῶν εἴδη τέμνεται. καὶ γὰρ ὁ κύκλος εἰς ἀνόμοια τῷ λόγῳ, καὶ ἕκαστον τῶν εὐθυγράμμων διαιρετόν ἐστιν. ὃ καὶ αὐτὸς ὁ στοιχειωτὴς ἐν ταῖς διαιρέσεσι πραγματεύεται, τὸ μὲν εἰς ὅμοια τὰ δοθέντα σχήματα διαιρῶν, τὸ δὲ εἰς ἀνόμοια.

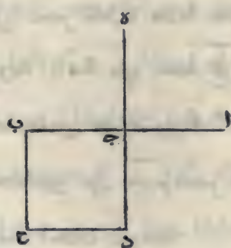
I.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة لاقليدس فى الميزان

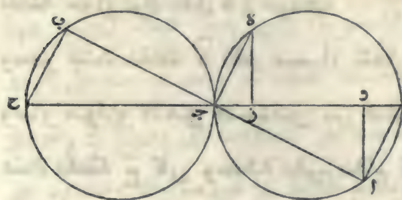
الوزن هو قياس الثقل والخفّة بعضها الى بعض بالميزان واذا كان عمود مستقيم مستوى الغلظ فعلّق فى طرفيه ثقلان متساويان وعلق العمود بمحور فى الوسط مما بين الثقلين فان العمود يكون موازيا لسطح الافق وان وضع ثقلان متساويان او مختلفان على طرفى عمود وعلق العمود بمحور فى موضع منه يحفظ الثقلان العمود على موازاة الافق فانه ان ترك احد الثقلين فى موضعه من طرف العمود واقيم من طرف العمود الاخر خط مستقيم على زاوية قائمة من العمود الى اى الجهات كان وعلق الثقل الاخر فى موضع من هذا الخط اى موضع كان فان العمود يكون موازيا لسطح الافق على حاله، ولهذه العلة صار الوزن لا يختلف من قبل قصر خيوط احد جانبى الميزان وطول الجانب الاخر ۞ ومن بعد هذا نضع خط اب عمود ميزان محوره عند نقطة ج ونخرج جه على زاوية قائمة من خط اب وننفذه على استقامة الى نقطة د ونجعل خط جد مثل جه ونتمم مربع ج على موازاة ونصير على نقط ا ح ه اثقالا متساوية فاقول ان هذه الاثقال الثلاثة

تحفظ خطى اب هد على موازاة الافق ، برهان ذلك ان خط اب وضع على احد طرفيه وهو نقطة آ ثقل واخرج من طرفه الاخر خط على زاوية قائمة وهو خط بج ووضع عليه ثقل مساو للثقل الذى عند نقطة آ فالثقلان يحفظان خط اب على موازاة الافق ولذلك يجب ان يكون الثقلان اللذان عند نقطتى ه ح يحفظان خط هد على موازاة الافق فيصير اثقال آ ه ح تحفظ خطى اب هد على موازاة الافق ، وبين ان الثقل الذى عند نقطة ح ان ردّ الى نقطة ب التى منها خرج خط بج على زاوية قائمة فانه يحفظ مع ثقل آ خط اب على موازاة الافق كما كان عليه حين كان الثقل عند نقطة ح فيصير خط هد عند ذلك على غير موازاة الافق من اجل ان الثقل ه ميّله الى ناحيته فان صير ثقل ه عند نقطة ج او ترك ثقل ه فى موضعه



وصير عند نقطة د ثقل مساو لثقل ه اعتدل خط د ه وصار موازيا للافق فنستبين من هذا ان الثقل الذى عند نقطة ح كان وحده يقوم مقام الثقلين اللذين صيرا عند نقطتى ب د وكل واحد منهما مساو له ۞ ومن بعد هذا نضع خط طح ونقسمه بنصفين عند نقطة ج وندير

على خطى طج حج دائرتى طهج جبح فى سطح واحد وليكن
نقطة ج محور ميزان وناخذ خطى جز طو متساويين
ونخرج خطى وا زه على زوايا قائمة من خط طح ونخرج خطى
طا جه ونخرج خط اجب على استقامة ونخرج خط بح
ونضع ثلاثة اثقال متساوية على نقط ا ه ح ، فمعلوم
مما قدمنا ان هذه الاثقال الثلاثة تحفظ خطى اب هج وتحفظ
سطحى الدائرتين وكل خط يخط فيهما على موازاة الافق وبين ان
الثقل الذى عند ا ان صير عند نقطة و التى خرج منها
خط وا على زاوية قائمة من خط طح كان خط طح يبقى محفوظا
على موازاة الافق ويميل سطحا الدائرتين الى ناحية ثقل ه
فان صير ثقل ه عند نقطة ز التى منها خرج خط زه على
زاوية قائمة من خط طح صار خط طح وسطحا الدائرتين
محفوظين على موازاة الافق فقد وضح ان خط طح قسم
بنصفين على ج وصير عند نقطة ج محور ميزان ووضع
عند احد طرفيه
وهو نقطة ح ثقل
واخذ خطا جز
طو متساويين
ووضع عند نقطتى



ز و ثقلان كل واحد منهما مساو لثقل ح فحفظت الاثقال

الثلاثة خط طح على موازاة الافق وبمثل هذا نستبين ان
الثقل الموضوع عند نقطة ز ان بعد من المحور الى ناحية
و شيئا ما وقرب الثقل الذى عند و من المحور بمثل ذلك
المقدار فان خط طح يبقى على موازاة الافق معتدل الوزن ۞
ومن بعد هذا نضع خط اب عمود ميزان ونقسمه بنصفين
على ج ونجعل نقطة ج محورا ونقسم خط اج باقسام
متساوية كم شينا فنجعلها خمسة اقسام على نقط د ه و ز
ونقسم خط جب بمثل تلك المقادير على نقط ط ح ل ،
فمعلوم مما قدمنا انه متى اخذت ثلاثة اثقال متساوية
فوضعت عند نقط د ز ب تحفظت الاثقال خط اب على
موازاة الافق ولكن فضل خط جب على دج الذى من اجله
يرجح ثقل ب على ثقل د وهو طب وطب مثل زج فى الطول
وقد وضح انه مكان له فى قوة الثقل ، ثم نحول ثقل د الى
نقطة ه وثقل ب الى نقطة ط ونترك ثقل ز فى موضعه
فالاثقال الثلاثة كما بينا فيما تقدم تحفظ خط اب على موازاة
الافق وفضل طج على هج وهو طح وطح مثل زج فى الطول
وزج مكان لطح فى قوة الثقل كما بينا وقد كان زج مكافيا
لطب فى قوة الثقل فطب مساو لطح فى قوة الثقل وبمثل
هذا نستبين ان

جميع المقادير التى توخذ من خط جب متساوية فى الطول

فان قواتها فى الثقل متساوية فقد وضح ان نقصان قوة الثقل اذا حول من ب الى ط مثل نقصانه اذا حول من ط الى ح وكذلك القول فى جميع المقادير المتساوية الطول من جب ۞ اذا اخذ عمود ميزان فقسم بقسمين مختلفين وصير محوره فى موضع القسمة واخذ ثقلان نسبة احدهما الى الاخر كنسبة قسمى العمود فعلق اخف الثقلين فى طرف اطول القسمين وعلق اثقل الثقلين فى طرف اقصر القسمين اعتدل العمود فى الوزن وكان موازيا للافق، مثال ذلك عمود اب قد قسم على نقطة ج بقسمين مختلفين وعلق عند نقطتى اب ثقلان وصير نسبة ثقل ا الى ثقل ب كنسبة بعد جب الى بعد جا فاقول ان ثقلى اب يحفظان عمود اب على موازاة الافق، برهان ذلك ان نزيد فى بعد جا مقدار اه حتى يصير هج مثل جب وليكن بعد هج ثلاثة اضعاف اج فاذا رفع ثقل ا ووضع عند نقطة ه ثقل مساو لثقل ب ووضع عند نقطة ج ثقل مساو لثقل ب اعتدل عمود هب، ومعلوم مما تقدم انه ان حول ثقل ه الى ز وحول ثقل ج الى ا اعتدل عمود هب فلانه ان زيد على نقطة ا ثقل اخر

ه ز ا ج ب

مساو للاول يكون قوته كقوة الاول يجب من ذلك انه ان حول ثقل ز الذى كان عند نقطة ه الى نقطة ا ووضع عند

نقطة آ ثقل اخر مساو لواحد من الثقلين المتساويين
المحولين من ز الى آ ومن ج الى آ اعتدل عمود هب وصارت
الاثقال الثلاثة المتساوية التى عند نقطة آ التى كل واحد منها
مساو لثقل ب تحفظ مع ثقل ب موازاة عمود هب للافق ولكن
اضعاف بعد هج لبعد اج كاضعاف الاثقال المجتمعة عند
نقطة آ لواحد منها وكل واحد من هذه الاثقال مساو
لثقل ب وبعد هج مثل بعد جب فاضعاف جب اذًا لبعد
اج كاضعاف الاثقال التى عند آ لثقل ب فنسبة ثقل آ الى
ثقل ب كنسبة بعد جب الى بعد جا وقد حفظ ثقلا
آ ب عمود اب على موازاة الافق وذلك ما اردنا ان نبين ۞

تمت مقالة اقليدس ووجدت فى نسخة اخرى
المقالة لبنى موسى عارضت بنسخة ابى الحسين الصوفى

II.

LE LIVRE D'EUCLIDE SUR LA BALANCE.

Définition. Le poids est la mesure de la pesanteur et de la légèreté, de l'une comparativement à l'autre, déterminée au moyen de la balance [1].

Axiomes. 1. Lorsque deux poids égaux sont sus-

[1] Comparer les remarques d'Eutocius sur les définitions de ῥοπή. Archimède, édit. d'Oxford, p. 2.

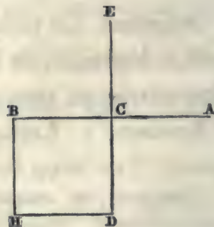
pendus aux deux extrémités d'un fléau droit, d'épaisseur uniforme, et que le fléau à son tour est suspendu, au point qui se trouve au milieu entre les deux poids, à un arbre de balance, le fléau sera parallèle au plan de l'horizon.

2. Lorsque deux poids égaux ou inégaux sont appliqués aux deux extrémités d'un fléau, celui-ci étant suspendu à un arbre de balance, en un de ses points, de telle sorte que les deux poids maintiennent le fléau parallèle à l'horizon; qu'ensuite l'un des deux poids est laissé à sa place à l'extrémité du fléau; que l'on mène de l'autre extrémité du fléau une droite, renfermant avec celui-ci un angle droit, de quel côté on voudra; et qu'on suspend l'autre poids en un point quelconque de cette droite, le fléau sera parallèle au plan de l'horizon comme auparavant.

C'est pourquoi le poids n'est pas changé, si l'on raccourcit les cordons de l'un des deux bassins de la balance et prolonge ceux de l'autre.

PROPOSITION I.

Cela posé, supposons que la ligne A B soit le fléau d'une balance dont C soit le point d'appui. Menons la droite C E de manière qu'elle renferme avec A B un angle droit, prolongeons-la jusqu'au point D,



faisons la ligne CD égale à CE, et complétons le carré CH en menant des parallèles. Enfin, appliquons aux points A, H, E, des poids égaux. Je dis que ces trois poids maintiennent les deux lignes AB, ED parallèles à l'horizon.

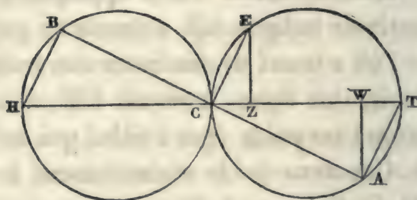
Démonstration. On a appliqué à l'une des extrémités de la ligne AB, à savoir au point A, un poids, et l'on a mené de son autre extrémité, sous un angle droit, une ligne, à savoir BH, à laquelle on a appliqué un poids égal à celui qui se trouve au point A. Ces deux poids maintiennent la ligne AB parallèle à l'horizon[1]. En vertu des mêmes raisons, il suit nécessairement que les deux poids appliqués aux deux points E, H, maintiennent la ligne ED parallèle à l'horizon. Conséquemment les poids A, E, H, maintiennent les deux lignes AB, ED parallèles à l'horizon.

Il est évident que lorsque le poids appliqué au point H est ramené au point B, duquel on a mené sous un angle droit la ligne BH, il maintiendra, ensemble avec le poids A, la ligne AB parallèle à l'horizon, comme elle l'était lorsque le poids se trouvait au point H; mais alors la ligne ED ne restera pas parallèle à l'horizon, parce que le poids E la fera pencher de son côté. Alors, si le poids E est transporté au point C, ou qu'on laisse le poids E à sa place, et qu'on applique au point D un poids égal au poids E, la ligne DE sera en équilibre et parallèle à l'horizon. Nous concluons de cela que le

[1] En vertu du second axiome.

poids appliqué au point H, remplace à lui seul les deux poids que nous supposions appliqués aux points B, D, et dont chacun était égal à ce premier poids.

PROPOSITION II.



Maintenant, supposons une ligne TH, divisons-la en deux parties égales au point C, et décrivons sur les segments TC, CH, deux cercles TEC, CBH, situés dans un même plan. Que le point C soit le point d'appui de la balance. Prenons les lignes CZ, TW, égales entre elles, et menons les deux lignes WA, ZE, renfermant avec TH des angles droits. Menons les deux lignes TA, CE, et joignons les trois points A, C, B, situés en ligne droite. Enfin, menons la ligne BH, et appliquons trois poids égaux aux points A, E, H.

Alors il est connu, d'après ce que nous venons de démontrer [1], que ces trois poids maintiennent

[1] Le théorème appliqué ici n'est pas tout à fait celui qu'on vient de démontrer, vu que dans ce dernier on supposait les lignes CA, CE, CB, BH, toutes égales, tandis qu'ici BH et CE ne sont plus égales à AC, CB. Mais aussi on voit aisément que, pour la démonstration de la proposition I, telle qu'elle est donnée ci-dessus, fondée sur le second axiome, il est essentiel seulement qu'on ait AC = CB et EC = BH, et non pas que ces quatre lignes soient toutes égales entre elles.

parallèles à l'horizon les deux lignes AB, EC, ainsi que les plans des deux cercles et toutes les lignes y décrites. Il est évident que, lorsque le poids appliqué au point A est transporté au point W, duquel on a mené la droite W A renfermant avec TH un angle droit, la ligne TH reste parallèle à l'horizon, tandis que les plans des deux cercles se penchent du côté du poids E. Puis, lorsque le poids E est transporté au point Z, duquel on avait mené la ligne ZE renfermant avec TH un angle droit, la ligne TH et les plans des deux cercles sont maintenus parallèles à l'horizon. Il résulte donc que, lorsqu'une ligne TH est divisée en deux parties égales au point C, ce dernier point étant le point d'appui de la balance, qu'un poids est appliqué à l'une des extrémités de la ligne TH, à savoir au point H, que les deux lignes CZ, T W sont prises égales, et que deux poids, dont chacun est égal au poids H, sont appliqués aux points Z, W : (il résulte, dis-je, que) les trois poids maintiennent la ligne TH parallèle à l'horizon.

D'une manière analogue nous démontrons que, lorsqu'on éloigne le poids appliqué au point Z du point d'appui vers le côté de W d'une certaine quantité, et qu'on rapproche le poids appliqué au point W du point d'appui de la même quantité, la ligne TH demeure en équilibre et parallèle à l'horizon.

PROPOSITION III.

Après cela, supposons que la ligne AB soit le fléau d'une balance; divisons-la en deux parties égales au

point C; prenons le point C pour point d'appui, et divisons la ligne AC en un nombre quelconque de parties égales, disons en cinq parties, aux points D, E, W, Z; divisons la ligne CB en des quantités analogues, aux points T, H, L..... Il résulte de ce qui précède, que lorsqu'on applique trois poids égaux aux points D, Z, B, ces poids maintiennent la ligne AB parallèle à l'horizon; mais l'excès de la ligne CB sur DC, en vertu duquel le poids B l'emporte sur le poids D, et lequel est TB, est égal à ZC en longueur. Il est donc évident que ZC est l'équivalent de TB « en puissance de poids ».

B C A
T H L Z W E D

Ensuite transportons le poids D au point E et le poids B au point T, et laissons le poids Z à sa place, En vertu de ce que nous venons de démontrer, les trois poids maintiennent la ligne AB parallèle à l'horizon. L'excès de TC sur EC, à savoir TH, est égal en longueur à ZC; et ZC est l'équivalent de TH en puissance de poids, conformément à ce que nous venons de démontrer. Mais ZC était déjà l'équivalent de TB en puissance de poids. Conséquemment TB est égal à TH en puissance de poids.

D'une manière analogue nous démontrons que toutes les parties prises sur la ligne CB égales en longueur, ont des puissances de poids égales. Il est donc évident que la diminution de la puissance du poids produite lorsque ce poids est transporté de B à T, est égale à la diminution produite lorsqu'il est transporté de T à H; et le même raisonnement s'ap-

plique à toutes les autres quantités, égales en longueur, prises sur la ligne CB.

PROPOSITION IV.

Lorsqu'on prend un fléau de balance, qu'on le divise en deux parties inégales, que le point d'appui se trouve au point de division, qu'on prend deux poids, le rapport de l'un à l'autre étant égal au rapport de l'une des deux parties du fléau à l'autre, qu'on suspend le plus léger des deux poids à l'extrémité de la plus longue des deux parties, et qu'on suspend le plus pesant des deux poids à l'extrémité de la plus courte des deux parties, le fléau se trouvera en équilibre, et sera parallèle à l'horizon.

Qu'on ait, par exemple, le fléau AB, divisé au point C en deux parties inégales, qu'aux points A, B, on ait suspendu deux poids, et que le poids A soit au poids B comme la distance CB à la distance CA. Je dis que les deux poids A, B maintiennent le fléau AB parallèle à l'horizon.

Démonstration. Ajoutons à la distance CA la quantité EA, de sorte que EC soit égal à CB. Que la distance EC soit le triple de AC. Lorsqu'on ôte le poids A, qu'on applique au point E un poids égal au poids B, et qu'on applique au point C un poids égal au poids B : le fléau EB sera en équilibre. En vertu de ce qui précède, on sait que, lorsque le poids E est transporté au point Z, et le poids C au

point A, le fléau EB reste en équilibre. Et parce que, si l'on applique au point A un second poids égal au premier, sa puissance est égale à la puissance du premier, il est nécessaire que, si le poids Z, qui d'abord se trouvait au point E, est transporté au point A, et qu'on applique au point A encore un poids égal à un des deux poids égaux transportés de Z à A et de C à A, le fléau EB soit en équilibre, et les trois poids égaux appliqués au point A, et dont chacun est égal au poids B, maintiennent, ensemble avec le poids B, le fléau EB parallèle à l'horizon. Mais la distance EC est le même multiple de la distance AC, que la somme des poids appliqués au point A l'est d'un de ces poids; chacun de ces poids est égal au poids B; et la distance EC est égale à la distance CB : la distance CB est donc le même multiple de la distance AC, que la somme des poids appliqués à A l'est du poids B; conséquemment le poids A est au poids B comme la distance CB à la distance CA; or, les deux poids A, B maintiennent le fléau AB parallèle à l'horizon. Mais c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

Fin du livre d'Euclide.

Dans un autre exemplaire, j'ai trouvé ce livre attribué aux Benî Moûçâ[1]. Collationné avec l'exemplaire d'Aboûl Hoçaïn Alsoûfî[2].

[1] Cette circonstance s'expliquerait aisément par la supposition que les Benî Moûçâ auraient traduit ou revu ce traité, et qu'un copiste aurait omis le nom de l'auteur original.

[2] Suivant le *Qitâb Alfihrist*, Aboûl Hoçaïn Abd Alrahmân Ben

III.

LE TRAITÉ D'EUCLIDE SUR LA DIVISION (DES FIGURES PLANES).

1. Diviser[1] un triangle donné en deux parties égales par une ligne parallèle à sa base.

2. Diviser un triangle donné en trois parties égales par deux lignes parallèles à sa base.

3. Diviser un triangle donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du triangle.

4. Diviser un trapèze donné en deux parties égales par une ligne parallèle à sa base.

5. Et nous divisons le trapèze donné en trois parties égales, comme nous venons de diviser le triangle, par une construction analogue à la construction précédente.

6. Diviser un parallélogramme en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du parallélogramme.

7. Couper une partie déterminée quelconque d'un parallélogramme donné par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du parallélogramme.

Omar était un astronome distingué, garde des sceaux d'Adhad Al-daoulah, et auteur d'un ouvrage sur les constellations, avec figures. C'est la célèbre Uranographie. (Voir *Notices et Extraits, etc.* t. XII, p. 236, sqq.)

[1] Textuellement : « Nous nous proposons de démontrer comment nous divisons, etc. »

8. Diviser un trapèze donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur le côté supérieur du trapèze.

9. Couper une partie déterminée d'un trapèze donné par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur le côté supérieur du trapèze.

10. Diviser un parallélogramme en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné en dehors du parallélogramme.

11. Couper une partie déterminée d'un parallélogramme par une ligne droite menée d'un point donné en dehors du parallélogramme.

12. Diviser un trapèze donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point qui n'est pas situé sur le côté supérieur de ce trapèze. Il est nécessaire que ce point ne soit pas situé au delà du point de concours des deux côtés[1].

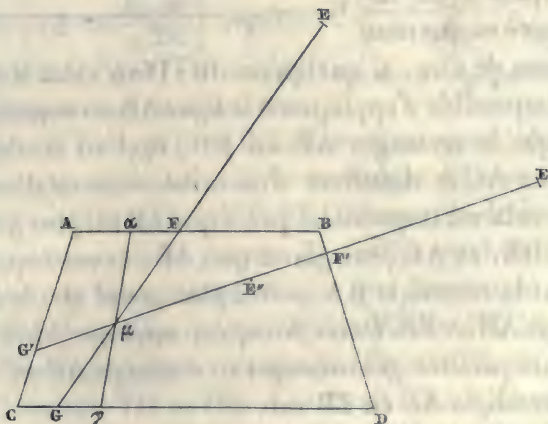
13. Couper une partie déterminée d'un trapèze donné par une ligne droite menée d'un point donné qui n'est pas situé sur le côté supérieur de ce trapèze. Il est nécessaire que ce point ne soit pas situé au delà du point de concours des deux côtés du trapèze.

[1] Voici quel me semble être le sens de la condition ajoutée aux énoncés de ce problème et du suivant. Qu'il s'agisse de couper la n^{me} partie du trapèze ABCD ; on fera $A\alpha$ et $C\gamma$ respectivement égaux aux n^{mes} parties de AB et de CD ; alors $A\alpha\gamma C$ sera la n^{me} partie du trapèze, parce que le prolongement de $\gamma\alpha$ passe par le point de concours des prolongements de CA et DB. Maintenant, pour faire passer par le point donné E la transversale qui coupe la partie déterminée du trapèze, joignons le point milieu μ du seg-

14. Diviser un quadrilatère donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un sommet donné du quadrilatère.

15. Couper une partie déterminée d'un quadrilatère donné par une ligne menée d'un sommet donné du quadrilatère.

ment $\alpha\gamma$ et le point E par une droite; cette droite EFG sera la transversale qu'il s'agissait de mener, parce que triangle $\alpha F \mu =$ triangle $\gamma G \mu$.



Mais lorsque le point donné est situé comme E′ ou E″, de manière que la transversale menée par μ ne rencontre plus les deux côtés parallèles, mais un côté parallèle et un des deux autres côtés, ou les deux autres côtés : alors la construction indiquée n'a plus lieu, parce qu'on n'a plus $CG'\mu\gamma = BF'\mu\alpha$. Il paraît que c'est ce que la condition du texte est destinée à exprimer. Les « points de concours » dont il s'agit seraient les sommets où se rencontrent un côté parallèle et un des deux autres côtés; et l'expression « au delà » se rapporterait au mouvement de la transversale représentée comme pivotant autour du point μ.

16. Diviser un quadrilatère donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du quadrilatère.

17. Couper une partie déterminée d'un quadrilatère par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du quadrilatère.

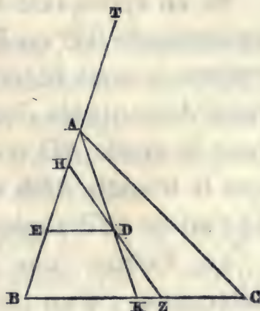
18. Appliquer à une ligne droite un rectangle égal au rectangle contenu sous les deux droites AB, AC, et défaillant d'un carré.

Après avoir démontré ce que nous venons de dire, si quelqu'un dit : D'où vient-il qu'il est impossible d'appliquer à la ligne AB un rectangle, tel que le rectangle AE en EB, égal au rectangle AB en AC et défaillant d'un carré — nous disons : que cela est impossible, parce que AB est plus grand que BE, et AC plus grand que AE, et conséquemment le rectangle BA en AC plus grand que le rectangle AE en EB. Donc, lorsqu'on applique à la ligne AB un parallélogramme égal au rectangle AB en AC, le rectangle AZ en ZB est...[1].

19. Diviser un triangle donné en deux parties égales par une droite qui passe par un point donné et situé dans l'intérieur du triangle.

[1] On sait que, en désignant par l la ligne à laquelle le rectangle doit être appliqué, le problème 18 n'est possible qu'autant que $AB.AC < \left(\frac{l}{2}\right)^2$. Donc, si pour l on prend un des deux côtés du rectangle donné, AB, on aura relativement à l'autre côté $AC < \frac{AB}{4}$. C'est probablement ce qu'il s'agissait de démontrer dans la remarque tronquée du texte.

Que le triangle donné soit ABC, et le point donné dans l'intérieur de ce triangle D. Nous nous proposons de faire passer par D une ligne droite qui divise le triangle ABC en deux parties égales.



Menons du point D une ligne parallèle à la ligne BC, laquelle soit DE, et appliquons à DE un rectangle égal à la moitié du rectangle AB en BC, lequel soit TB en ED. $\left[TB = \frac{AB.BC}{2.DE}\right]$. Appliquons à la ligne TB un parallélogramme égal au rectangle BT en BE et défaillant d'un carré. Que le rectangle appliqué soit le rectangle BH en HT. $[(TB - HT).HT = BT.BE]$. Menons la droite DH et prolongeons-la jusqu'à Z. Je dis qu'alors on a obtenu la ligne demandée, et que le triangle ABC est divisé en deux parties égales HBZ et HZCA.

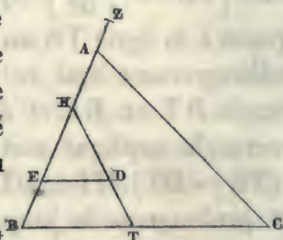
Démonstration. Le rectangle TB en BE est égal au rectangle TH en HB, d'où il suit BT à TH comme HB à BE, donc *dividendo*[1] TB à BH comme HB à HE. Mais on a BH à HE comme BZ à ED, donc TB à BH comme BZ à ED. Conséquemment le rectangle TB en ED est égal au rectangle BH en BZ. Mais le rectangle TB en ED était égal à la moitié du rectangle AB en BC; et le rectangle BH en BZ est au rectangle AB en BC comme le triangle HBZ

[1] Voir Euclide, *Éléments*, liv. V, définition 16.

au triangle ABC, parce que l'angle B est commun. Ce triangle HBZ est donc la moitié du triangle ABC. Conséquemment le triangle ABC est divisé en deux parties égales BHZ et AHZC.

Si, en appliquant à TB un parallélogramme égal au rectangle TB en BE et dont le complément est un carré, nous obtenons le rectangle AB en AT[1], nous démontrons d'une manière analogue, en menant la droite AD et en la prolongeant jusqu'à K, que le triangle ABK est la moitié du triangle ABC. Et c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

20. Couper une partie déterminée d'un triangle donné par une ligne droite menée d'un point donné et situé dans l'intérieur du triangle.



Que le triangle donné soit ABC et le point donné dans l'intérieur de ce triangle D. Nous nous proposons de faire passer par le point D une ligne droite qui coupe une partie déterminée du triangle ABC.

Que la partie déterminée soit le tiers. Menons du point D une ligne parallèle à la ligne BC, laquelle soit DE, et appliquons à DE un rectangle égal au tiers du rectangle AB en BC. Que ce soit le rectangle BZ en ED. $\left[BZ = \frac{AB.BC}{3.DE}\right]$. Appliquons en-

[1] En d'autres termes : lorsque H tombe sur A. Cela ne peut être le cas que lorsque D est situé sur la droite qui joint A au milieu de la base BC.

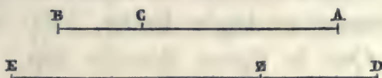
suite à ZB un rectangle égal au rectangle ZB en BE et défaillant d'un carré. Que le rectangle appliqué soit le rectangle BH en HZ. [(ZB — HZ) HZ = ZB.BE]. Menons la ligne HD et prolongeons-la jusqu'à T.

En procédant comme ci-dessus, on démontrera que le triangle HTB est le tiers du triangle ABC; et au moyen d'une construction analogue à celle-ci, nous divisons le triangle en des parties quelconques. Mais c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

21. Qu'on ait quatre lignes A, B, C, D, et que le produit de A en D soit plus grand que le produit de B en C : je dis que le rapport de A à B sera plus grand que le rapport de C à D.

22. Et lorsque le produit de A en D est plus petit que le produit de B en C, je dis que le rapport de A à B est plus petit que le rapport de C à D.

23. Qu'on ait deux lignes droites, et sur ces droites



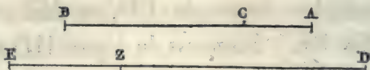
les points A, B, D, E; et que le rapport de AB à BC soit plus grand que le rapport de DE à EZ : je dis que *dividendo* le rapport de AC à CB sera plus grand que le rapport de DZ à ZE.

24. Et d'une manière parfaitement analogue, je dis que lorsque le rapport de AC à CB est plus grand que le rapport de DZ à ZE, on aura *componendo* [1],

[1] Voir Euclide, *Éléments*, liv. V, définition 15.

le rapport de AB à BC plus grand que le rapport de DE à EZ.

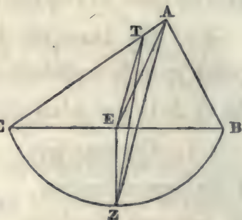
25. Supposons encore que le rapport de AB à BC soit plus petit que le rapport de DE à EZ; *dividendo* le rapport de AC à CB sera plus petit que le rapport de DZ à ZE.



26. Diviser un triangle donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé en dehors du triangle.

27. Couper une partie déterminée d'un triangle par une ligne droite menée d'un point donné et situé en dehors du triangle.

28. Diviser en deux parties égales une figure donnée terminée par un arc de cercle et par deux lignes droites qui renferment un angle donné.



Que la figure donnée soit ABC, terminée par l'arc BC et par les deux droites AB, AC qui renferment l'angle BAC. Nous nous proposons de mener une ligne droite qui divise la figure ABC en deux parties égales.

Menons la droite BC et divisons-la en deux parties égales au point E. Menons du point E une ligne perpendiculaire à la ligne BC, laquelle soit EZ, et menons la droite AE. Alors parce que BE est égal à EC, la surface BZE sera égale à la surface EZC, et le triangle ABE égal au triangle AEC. Donc la

figure ABZE sera égale à la figure ZCAE. Alors si la ligne AE est le prolongement de la ligne EZ, la figure ABC sera divisée en deux parties égales ABZE et CAEZ. Si la ligne AE n'est pas le prolongement de la ligne ZE, nous joignons A et Z par une droite, et menons du point E une ligne parallèle à la ligne AZ, laquelle soit ET. Enfin nous menons la droite TZ. Je dis que la ligne TZ est celle qu'il s'agissait de trouver, et que la figure ABC est divisée en deux parties égales, ABZT et ZCT.

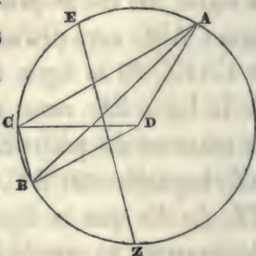
Car, puisque les deux triangles TZA et EZA sont construits sur la même base AZ et compris entre les mêmes parallèles AZ, TE : le triangle ZTA est égal au triangle AEZ. Donc, en ajoutant à tous les deux la partie commune AZB, on aura TZBA égal à ABZE. Mais cette dernière figure était la moitié de la figure ABC; conséquemment la droite ZT est celle qu'il s'agissait d'obtenir, et BZCA est divisé en deux parties égales ABZT, TZC. C'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

29. Mener dans un cercle donné deux lignes parallèles et coupant une partie déterminée du cercle.

Que la partie soit le tiers, et le cercle ABC. Nous nous proposons de faire ce qu'on vient de dire.

Construisons le côté du triangle (régulier) inscrit à ce cercle. Que ce soit AC. Menons les deux droites AD, DC, et faisons passer par le point D une ligne parallèle à la ligne AC, laquelle soit DB. Menons la droite CB, divisons l'arc AC en deux parties

égales au point E, et menons du point E une droite parallèle à la ligne BC, laquelle soit EZ. Enfin, menons la droite AB. Je dis qu'on a obtenu deux lignes parallèles EZ, CB, coupant un tiers du cercle ABC, à savoir la figure ZBCE.



Démonstration. La ligne AC étant parallèle à la ligne DB, le triangle DAC sera égal au triangle BAC; qu'on ajoute à tous les deux une partie commune, à savoir le segment de cercle AEC; la figure entière DAEC sera égale à la figure entière BAEC. Mais la figure DAEC est le tiers du cercle ABC. Conséquemment la figure BAEC est également le tiers du cercle. Comme EZ est parallèle à CB, l'arc EC sera égal à l'arc BZ; mais on avait EC égal à EA, donc EA égal à ZB. Ajoutons de part et d'autre l'arc ECB; l'arc entier AB sera égal à l'arc entier EZ. Conséquemment la droite AB sera égale à la droite EZ, et le segment de cercle AECB sera égal au segment de cercle ECBZ. En retranchant le segment commun BC, il reste la figure EZBC égale à la figure BAEC. Mais la figure BAEC était le tiers du cercle ABC. Donc la figure EZBC est le tiers du cercle ABC. Et c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

Lorsque nous nous proposons de couper d'un cercle son quart, ou son cinquième, ou une autre partie déterminée, au moyen de deux lignes paral-

lèles, nous construisons dans ce cercle le côté du carré ou du pentagone (régulier) inscrit à ce cercle, et nous menons, du centre aux extrémités de ce côté, deux lignes droites, comme nous venons de le faire. (Le reste de) la construction sera analogue à ce qui précède.

30. Diviser un triangle donné par une ligne parallèle à sa base en deux parties, de manière que le rapport de l'une des deux parties à l'autre soit égal à un rapport donné.

31. Diviser un triangle donné par des lignes parallèles à sa base en des parties qui ont entre elles des rapports donnés.

32. Diviser un trapèze donné par une ligne parallèle à sa base en deux parties, de manière que le rapport de l'une de ces parties à l'autre soit égal à un rapport donné.

33. Diviser un trapèze donné par des lignes parallèles à sa base en des parties qui ont entre elles des rapports donnés.

34. Diviser un quadrilatère donné par une droite menée d'un sommet donné du quadrilatère en deux parties, de manière que le rapport de l'une de ces parties à l'autre soit égal à un rapport donné.

35. Diviser un quadrilatère donné par des droites menées d'un sommet donné du quadrilatère en des parties qui ont entre elles des rapports donnés.

36. Ayant résolu ce qui précède, nous sommes en état de diviser un quadrilatère donné, suivant un rapport donné, ou suivant des rapports donnés,

par une droite, ou par des droites, menées d'un point donné et situé sur un des côtés du quadrilatère, en ayant égard aux conditions mentionnées cidessus.

Fin du traité. Nous nous sommes borné à donner les énoncés sans les démonstrations, parce que les démonstrations sont faciles.

IV.

A. ANALYSE DU TRAITÉ TRADUIT PAR DEE.

I. Dans tous les problèmes, il s'agit de diviser la figure proposée en deux parties, suivant un rapport donné.

II. Les figures divisées sont : le triangle (prop. 1-6), le parallélogramme (11), le trapèze (8, 12, 13), le quadrilatère (7, 9, 14-16), le pentagone (17, 18, 22), un pentagone à deux côtés parallèles (19), un pentagone dont un côté est parallèle à une diagonale (20).

III. La transversale qu'il s'agit de mener

A. passe par un point donné et situé :

1° en un sommet de la figure proposée (prop. 1, 7, 17);

2° sur un côté quelconque (2, 9, 18);

3° sur un des deux côtés parallèles (8).

B. est parallèle :

1° à un côté (non parallèle) (3, 13, 14, 22);

2° à des côtés parallèles (11, 12, 19);
3° à une diagonale (15, 20);
4° à une perpendiculaire menée d'un sommet de la figure au côté opposé (4);
5° à une transversale qui passe par un sommet de la figure (5);
6° à une transversale quelconque (6, 16).

IV. Prop. 10. Étant donné le segment A B et deux droites qui passent par les extrémités de ce segment et renferment avec la ligne A B des angles quelconques, mener une droite parallèle à A B, de l'un ou de l'autre côté de A B, de manière à produire un trapèze de grandeur donnée.

Prop. 21. Théorème auxiliaire.

B. ANALYSE DU TRAITÉ DU MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

I. La figure proposée est divisée :
1° en deux parties égales (1, 3, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 19, 26, 28);
2° en plusieurs parties égales (2, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 20, 27, 29);
3° en deux parties, suivant un rapport donné (30, 32, 34, 36);
4° en plusieurs parties, suivant des rapports donnés (31, 33, 35, 36).

La construction 1 ou 3 est toujours suivie de la construction 2 ou 4, excepté dans les propositions 3, 28, 29.

II. Les figures divisées sont :

le triangle (1, 2, 3, 19, 20, 26, 27, 30, 31);
le parallélogramme (6, 7, 10, 11);
le trapèze (4, 5, 8, 9, 12, 13, 32, 33);
le quadrilatère (14, 15, 16, 17, 34, 35, 36);
une figure terminée par un arc de cercle et deux droites (28);
le cercle (29).

III. La transversale qu'il s'agit de mener

A. passe par un point donné et situé :

1° en un sommet de la figure (14, 15, 34, 35);
2° sur un côté quelconque (3, 6, 7, 16, 17, 36);
3° sur un des deux côtés parallèles (8, 9);
4° sur le milieu de l'arc du cercle (28);
5° dans l'intérieur de la figure (19, 20);
6° en dehors de la figure (10, 11, 26, 27);
7° dans une certaine partie du plan de la figure (12, 13).

B. est parallèle à la base de la figure proposée (1, 2, 4, 5, 30-33).

C. Le problème est indéterminé (29).

IV. Propositions auxiliaires.

18. Appliquer à une droite donnée un rectangle de grandeur donnée et défaillant d'un carré.

21, 22. Lorsque $a.d \gtrless b.c$, il suit $a:b \gtrless c:d$.

23, 24. Lorsque $a : b > c : d$, il suit $(a \mp b) : b > (c \mp d) : d$.

25. Lorsque $a : b < c : d$, il suit $(a - b) : b < (c - d) : d$.

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

§ 2. PIÈCES DE THÉÂTRE.

51e PIÈCE.

青衫泪 *Thsing-chan-louï*[1],

Ou les Amours de Pĕ-lo-thien, drame composé par Ma-tchi-youên.

Cette pièce est le pendant de *La Soubrette accomplie* de Tching-tĕ-hoeï. Ma-tchi-youên décrit les amours de Pĕ-lo-thien et de Hing-nou, Tching-tĕ-hoeï les intrigues de Pĕ-min-tchong (frère cadet de Pĕ-lo-thièn) et de Siao-man. Ma-tchi-youên parle au cœur;

[1] Littéralement : « Les larmes (qui mouillent) la tunique bleue. »

Tching-tě-hoeï ne parle qu'à l'esprit. Le premier a fait un drame, le second une comédie. Il y a dans le drame des passions, un rôle touchant, de l'action; on trouve dans la comédie de la gaieté, un dialogue vif et des ariettes qui ne manquent ni d'élégance, ni de grâce.

Pě, dont le surnom est Khiu-yĭ et le titre honorifique Lo-thien, est vice-président de la cour du personnel et des emplois publics (Li-pou). Pour se délasser de ses travaux, il a quitté son costume officiel et se promène dans les rues de la capitale. Il entre, avec le poëte Meng-hao-jen, dans la taverne de madame Peï et voit pour la première fois la jeune courtisane Hing-nou. Hing-nou, fille de madame Peï, comblée de toutes les grâces du corps et de l'esprit, jouissait alors d'une immense réputation, comme courtisane. Les académiciens, toujours amateurs de la beauté, se réunissaient autour d'elle. — Pě-lo-thien et Hing-nou deviennent éperdument amoureux l'un de l'autre et se jurent une éternelle fidélité.

Il fallait des obstacles dans la pièce; les voici : l'empereur Hien-tsong des Thang s'aperçoit, un peu tard, que la galanterie de sa cour a infecté la capitale, que les mandarins négligent les affaires et s'abandonnent au plaisir. Pour séparer Pě-lo-thien de Hing-nou, il a recours à un singulier moyen. Pě-lo-thien était, comme je l'ai dit, vice-président de la cour du personnel, académicien, poëte surtout; il en fait le directeur de sa cavalerie et l'intendant mili-

taire de la province de Kiang-tcheou; premier obstacle.

Après le départ de son amant, Hing-nou refuse les présents des académiciens et garde la fidélité qu'elle a jurée. Au moyen d'une fausse lettre, on lui fait accroire que Pĕ-lo-thien est mort; elle persévère dans sa résolution. Madame Peï, voyant que les charmes de sa fille ne lui rapportent rien, vend la malheureuse Hing-nou à un cabaretier opulent nommé Lieou-yĭ-lang; second obstacle.

Aux grands maux les grands remèdes; Hing-nou se débarrasse de sa mère, ainsi que du marchand, et s'enfuit dans le Kiang-tcheou. Sur sa route, elle joue de la guitare et demande l'aumône; sur le fleuve Yang-tseu-kiang, elle trouve dans une barque Pĕ-lo-thien, qu'elle croyait mort. Frappée d'épouvante, elle prend, suivant l'usage, quelques pièces de monnaie et les jette dans l'eau; mais, revenue bientôt de son effroi, elle raconte à son amant tout ce qu'elle a souffert. Les grands morceaux que le poëte met dans la bouche de Hing-nou sont d'une simplicité attendrissante. Le récit de la courtisane émeut, déchire le cœur de Pĕ-lo-thien, qui *mouille de larmes sa tunique bleue*.

Après quelques incidents mal préparés, l'allégresse des deux amants est complète, car l'empereur Hien-tsong préside lui-même au mariage de Pĕ-lo-thien et de Peï-hing-nou.

52e PIÈCE.

麗春堂 *Li-thchun-tang*[1],

Ou le Festin du ministre d'État, drame composé par Wang-chĭ-fou.

Wang-chĭ-fou n'est pas le fondateur du théâtre chinois, mais on peut le regarder comme le véritable inventeur de l'opéra (thsă-khĭ). Des douze pièces qu'il a composées, indépendamment du Si-siang-ki (*Histoire du pavillon occidental*), une seule a survécu; c'est *Le Festin du ministre d'État;* et pourtant rien n'est plus vide d'invention que le plan de cette pièce, à laquelle je ne puis m'arrêter; il n'y a ni art, ni intrigue, ni incidents dramatiques; et, chose plus singulière encore[2], les morceaux lyriques ne dédommagent pas de l'ennui et de la stérilité du fonds.

53e PIÈCE.

舉案齊眉 *Kiù-ngan-thsi-meï*[3],

Ou Histoire de Meng-kouang, comédie sans nom d'auteur.

Cette pièce a pour sujet le mariage de Liang-hong et de Meng-kouang.

[1] Littéralement : « La salle du printemps agréable. »

[2] Wang-chĭ-fou est un des plus grands poëtes de la Chine.

[3] Le titre courant se compose des quatre derniers caractères du titre complet et signifie : « (Meng-kouang) lève une table — au niveau de ses sourcils. »

Meng-kouang ou Meng-tě-yao, dont l'histoire se trouve dans tous les recueils d'anecdotes, est regardée à la Chine comme le véritable modèle des épouses, modèle d'obéissance et d'humilité, qu'on ne manque jamais de proposer aux jeunes femmes.

Il y a, dans *L'Histoire de Meng-kouang*, des idées nobles et des maximes rebattues. Quant au principal rôle, il est magnifique. Scrupuleusement soumise à la règle, toujours attentive à garder la bienséance, dans chacune des situations où elle se trouve, Meng-kouang conserve la même physionomie. On ne peut nier que cette femme admirable, si toutefois elle a existé, ne mérite une partie des éloges que les Chinois lui donnent encore.

54e pièce.

後庭花 *Heou-thing-hoa*,

Ou la Fleur de l'arrière-pavillon[1], drame composé par Tchin-thing-yŭ.

Tchin-thing-yŭ, qui a composé vingt et un drames, sur lesquels trois sont restés au théâtre, n'a pas mis dans cette pièce autant d'art et autant d'intrigue que dans *Tchao-kong, prince de Thsou*. *La Fleur de l'arrière-pavillon* est fondée sur une cause célèbre, et les drames judiciaires convenaient particulièrement

[1] C'est une fleur de pêcher que le juge examine, pour parvenir à la découverte de la vérité.

aux écrivains qui se sentaient moins faits pour l'invention que pour les détails. Toutefois, en laissant de côté la facilité du genre, il y a des drames judiciaires fort intéressants, comme *L'Histoire du cercle de craie*, d'autres qui offrent tour à tour des scènes touchantes et des scènes comiques, d'autres un dénoûment ingénieux et vraiment théâtral; mais le fond de celui-ci est tout à fait rebattu. Wang-king, secrétaire de Tchao-tĕ-fang, historiographe de l'empire, entretient des relations avec la femme de Li-chun, employé du tribunal; et, pour mieux s'assurer la possession de sa maîtresse, il assassine le mari. Tel est le sujet de *La Fleur de l'arrière-pavillon*. Quoique le drame soit très-étendu et chargé d'incidents, il ne me semble pas que l'auteur ait ajouté quelque chose à l'histoire du procès de Wang-king, si ce n'est la versification.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la pièce, c'est le rôle d'un *enfant muet*, du fils de Li-chun. L'interrogatoire de cet enfant, qui répond par signes aux questions que le juge lui adresse, est d'une grande beauté dramatique. Ramené pour la seconde fois à l'audience, il recouvre la parole, comme le fils de Crésus, en voyant l'assassin de son père.

55ᵉ PIÈCE.

范張雞黍 *Fan-t'chang-ki-chu*[1],

Ou le Sacrifice de Fan et de T'chang, drame composé par Kong-ta-yong.

Les Chinois ont fait de l'amitié une vertu; toutefois, comme la morale, telle qu'ils la conçoivent, n'engage à rien dans la pratique, il arrive souvent à la Chine que deux ou trois personnes se lient ensemble par un contrat, par un serment et par une cérémonie. Le contrat impose des obligations véritables et généralement les liens de l'amitié sont plus ou moins indissolubles, suivant que les clauses du contrat sont plus ou moins sévères. Quant à la cérémonie, elle consiste presque toujours dans un sacrifice offert par les parties contractantes.

On ne doit donc pas s'étonner qu'il y ait dans la littérature chinoise un très-grand nombre de légendes sur l'amitié; celle de Fan et de T'chang en est une. Fan-kiu-king, originaire du Chan-yang, contracte avec T'chang-youên-pě une amitié immortelle 死生交. Cette amitié ne se forme pas avec le temps, peu à peu, mais tout d'un coup, comme chez les musiciens. Après le pacte, ils offrent en sacrifice *un coq et du millet;* puis, Fan-kiu-king, lié par un contrat, par un sacrifice et par un serment, se met en route et se présente au concours

[1] Mot-à-mot : « Le coq et le millet de Fan et de T'chang. »

ouvert dans la capitale. Mais l'amitié de Tchang-youên-pĕ n'était pas à l'épreuve de l'absence; il tombe dans une grande tristesse, et, quoique sa jeune épouse et sa mère lui prodiguent les soins les plus tendres, il meurt de chagrin.

Autrefois, dans les cérémonies des funérailles, le char funèbre était toujours traîné par les parents et les amis du défunt. On place donc le corps de T'chang-youên-pĕ sur le char funèbre 靈車. Chose extraordinaire, malgré les efforts des parents et des amis et suivant la prédiction que T'chang-youên-pĕ en avait faite lui-même, le char reste immobile.

Au quatrième acte, Fan-kiu-king, averti par un songe de la mort de son ami et des circonstances miraculeuses qui s'opposent à l'inhumation du corps, quitte sur-le-champ la capitale, revient dans le Chan-yang, offre un sacrifice et préside aux funérailles de T'chang-youên-pĕ. On se remet à l'œuvre; le char fuit et la cérémonie funèbre s'accomplit sans le moindre obstacle.

56e PIÈCE.

兩世姻緣 *Liang-chi-yin-youên*[1],

Ou les Secondes noces de Weï-kao, comédie composée par Kiao-meng-fou.

Cette pièce a une physionomie tao-sse; il est vrai-

[1] *Yin-youên* signifie: «la prédestinée», en parlant des mariages;

semblable que l'auteur en a puisé le sujet dans une légende fabuleuse de Weï-kao, célèbre général des Thang, qui vécut sous les règnes de Te-tsong, de Chun-tsong et de Hien-tsong et fut mis, après sa mort, au nombre des génies.

Le jeune Weï-kao, simple bachelier, épouse Yŭ-siao, *courtisane de dix-huit ans*, dont il est éperdument amoureux. Quelques jours après ses noces, contraint par son ambitieuse belle-mère de se présenter au concours des docteurs, il se voit dans l'obligation d'abandonner le domicile conjugal et d'entreprendre le voyage de Tchang-ngan. — Yŭ-siao, ne pouvant se consoler de l'absence de son époux, succombe à une maladie de langueur et renaît de ses cendres comme le phénix. Elle est recueillie par le gendre de l'empereur, qui l'élève avec beaucoup de soin.

Cependant Weï-kao avait obtenu au concours le grade éminent de tchoang-youên. Aussi habile dans l'art militaire que dans la politique, il s'était couvert de gloire sous le règne de Te-tsong. Nommé par Chun-tsong commandant en chef des armées impériales, il avait gagné des batailles, exterminé les Tartares Thou-fan.

Dans le quatrième acte, Tchang-yen-chang, qui était le gendre de l'empereur, fait préparer dans son hôtel un grand festin, auquel il invite le commandant en chef. Au jour fixé pour le banquet,

et *Liang-chi* (les deux existences) désigne «la vie présente et la vie antérieure».

Weï-kao arrive dans l'hôtel de Yen-chang et y trouve Yŭ-siao, qu'il croyait morte. Après plusieurs incidents, *il contracte un second mariage avec sa femme, qui venait d'atteindre sa dix-huitième année.*

La comédie de Kiao-meng-fou n'est pas remarquable par le nombre et la variété des personnages; mais le caractère de la jeune femme est tracé avec beaucoup d'esprit et de sensibilité.

57ᵉ PIÈCE.

趙禮讓肥 *Tchao-li-jang-feï*[1],

Ou le Dévouement de Tchao-li, drame composé par Thsin-kièn-fou.

Il n'est que trop vrai qu'il y a eu des anthropophages, comme dit Voltaire, dans son Dictionnaire philosophique. A la Chine, pays très-policé et très-civilisé, nous en avons trouvé sous la dynastie des Song; voici maintenant une pièce de théâtre qui nous en montre sous la dynastie des Han.

Pendant la première année, Kièn-wou (l'an 25 de notre ère), sous le règne de l'empereur Kouang-wou-hoang-ti, avec lequel commence la dynastie des Han orientaux, il y avait dans la province du Honan une foule de Chinois, qui ne se mangeaient pas entre eux, mais qui mangeaient les hommes et les femmes des districts où ils s'établissaient. A leur

[1] Littéralement: « Tchao-li offre, par dévouement, sa graisse. »

approche, les habitants, saisis d'épouvante, prenaient la fuite. Dans le premier acte du *Tchao-li-jang-feï*, le théâtre représente les champs de Pièn-king. Une veuve, d'un rang distingué, madame Tchao, arrive, soutenue par ses deux fils, au pied de la montagne Y-thsieou; le fils aîné s'appelle Tchao-hiao, le cadet Tchao-li. Comme les émigrés du Choui-hou-tchouen, ils s'étaient dérobés par la fuite aux incursions des brigands... Mais quand on est dans les champs, il faut pourvoir à sa subsistance. Pendant que Tchao-li coupe du bois, Tchao-hiao s'éloigne un peu pour chercher des herbes et des racines. A peine a-t-il fait cent pas, qu'il survient un homme d'une effrayante physionomie. Le nom de cet homme était Ma, son surnom Wou, son titre honorifique Tseu-tchang. Originaire de la province de Tchin-tcheou, il avait à se plaindre des juges et des examinateurs publics, car, s'étant présenté au concours pour le mérite militaire, il avait été rejeté des examens, malgré son talent, *à cause de sa laideur* 嫌某形容醜. Pour se venger de l'injustice des hommes, il s'était mis à la tête d'un parti de mécontents et *mangeait chaque jour à ses repas un petit morceau de cœur ou de foie humain* 每一日吃一副人心肝。... Ma-wou étend ses mains sur les épaules de Tchao-hiao et l'entraîne dans son camp, où il veut le poignarder. Après avoir essayé vainement d'attendrir le chef des anthropophages, Tchao-hiao, qui était rempli de piété filiale, implore comme

une grâce la permission d'*honorer sa mère*, une fois encore, avant de mourir, et promet de rentrer au bout d'une heure. Ma-wou hésite.

MA-WOU.

Qui m'assure que vous reviendrez? Quel gage me donnerez-vous?

TCHAO-HIAO.

Ma parole.

MA-WOU.

Cela n'est pas cher.

TCHAO-HIAO.

Je suis un disciple de Confucius; ma parole vaut de l'argent.

Cette réponse amène une discussion philosophique sur les cinq vertus cardinales et particulièrement sur le sens du caractère 信 *sincérité*. Le chef des anthropophages est naturellement battu. Pour éprouver Tchao-hiao, il le laisse aller sur sa parole.

Rien de plus touchant que la scène où le jeune homme prend congé de sa mère; les larmes de celle-ci ne peuvent le retenir et, quand le délai fatal est expiré, Tchao-hiao, fidèle à sa promesse, retourne au camp des anthropophages. Il est bientôt suivi de Tchao-li et de madame Tchao. Une lutte généreuse s'engage entre la mère et ses deux fils. Chacun veut donner sa vie pour les deux autres.

Tchao-li, qui avait plus d'embonpoint que son frère Tchao-hiao, découvre sa poitrine, montre sa belle charnure et tâche de séduire l'anthropophage par l'appât de la gourmandise. A la fin, Ma-wou, touché de tant de vertus, fait grâce à Tchao-hiao et met en liberté la mère et les enfants.

Tel est la sujet de ce drame ; il me semble qu'il ne donne tort ni à Marco Polo, ni aux deux voyageurs arabes, dont la relation a été publiée récemment par l'illustre président de la Société asiatique[1].

[1] On trouve des anthropophages dans le Choui-hou-tchouèn (*Histoire des rives du fleuve*). « L'hôtesse, au comble de la joie, servit la table; les deux archers, pressés par la faim, se mirent à manger; mais Wou-song, qui avait ouvert un pâté et l'examinait avec soin, interrogea l'hôtesse. « *Sont-ce là*, cria-t-il, *des pâtés d'homme ou des* « *pâtés de chien?* — Des pâtés d'homme! répondit celle-ci, riant « aux éclats. Où trouverions-nous donc de la chair humaine, pour « faire des pâtés? Le pays est calme; *on ne fait pas la guerre à pré-* « *sent.* (*Choui-hou-tchouèn,* chapitre XXXI.) » Le tome IIe du San-koue-tchi (*Histoire des trois royaumes*), que M. Théodore Pavie vient de publier, est plein de faits analogues. « Les trois cent mille hommes de Tsao consommaient une grande quantité de vivres; la disette devint si affreuse dans le pays, *que les habitants se mangeaient les uns les autres.* » (Liv. IV, chap. IV, page 49.) « Un vieillard s'étant avancé avec respect, Hiuen-te sut qu'il vivait du produit de sa chasse et se nommait Lieou-ngan . . . Ce jour-là, le vieillard avait parcouru et battu la plaine sans rien rapporter; il tua sa propre femme, pour soulager la faim de Hiuen-te! « Quelle est cette chair, demanda Hiuen- « te? — C'est du loup . . . . . ., lui répondit le vieux chasseur, et *ils soupèrent.* » (Liv. IV, chap. V, p. 74.)

58e PIÈCE.

酷寒亭 *Khŏ-han-thing*[1],

Ou le Pavillon, drame composé par Yang-hien-chi.

Le Pavillon offre un tableau intéressant des intrigues d'une courtisane, appelée Siao-ngo, avec un greffier du tribunal de Tchin-tcheou. On remarque dans le premier acte un trait de mœurs particulier aux Chinois; c'est l'autorisation que réclame la courtisane, quand elle se présente à l'audience.

LA COURTISANE (au juge).

J'ai soutenu pendant trois ans ma mère, qui vient de mourir[2]; maintenant, je demande l'autorisation d'épouser un homme libre.

LE JUGE (au greffier).

Cette coutume existait-elle sous mes prédécesseurs?

LE GREFFIER.

C'est une coutume très-ancienne.

LE JUGE.

Alors, délivrez-lui un certificat.

On voit que la lecture du Youên-jîn-pĕ-tchong

[1] Littéralement : « Le Pavillon où l'on prend le frais et où l'on boit du bon vin. »

[2] 我當了三年王母。

n'est pas seulement instructive sous le rapport de l'art dramatique, que le théâtre supplée à bien des choses et qu'on y apprend les vieilles coutumes, *le droit non écrit*.

Malgré le sujet, la pièce est morale et présente d'exellentes leçons.

59e PIÈCE.

桃花女 *Thao-hoa-niù*,

Ou Fleur de pêcher, comédie tao-sse, sans nom d'auteur.

A défaut d'une imagination vive et forte, les poëtes tao-sse ont une imagination féconde en fantômes. Voici une pièce qui n'a pas moins de cent dix pages, et où l'on voit plus de démons que l'enfer n'en peut contenir, comme dit le tragique anglais. Le principal personnage de la comédie est une jeune magicienne, qui a pénétré tous les secrets, tous les mystères du Tao, et dont le nom est *Fleur de pêcher;* le personnage qui vient après est un sorcier d'un grand mérite, qu'on nomme ironiquement Tcheou-kong. *Fleur de pêcher* déjoue par ses talismans, par ses invocations, les savants calculs de Tcheou-kong. Le dessein de l'auteur est d'opposer les sectateurs du Tao à ceux qui font profession de prédire les choses à venir et de montrer que la magie est supérieure à l'art devinatoire. Peut-être le poëte a-t-il eu l'intention de

faire ressortir par un contraste ingénieux tout ce qu'il y a de profondément ridicule chez les uns et chez les autres. Quant à moi, j'aime mieux y voir un cadre satirique.

La traduction d'une pareille comédie ne se laisserait pas lire. Il y a pourtant une scène intéressante, c'est celle où Tcheou-kong, dont l'esprit commence à baisser, tente, avant de *renoncer aux affaires*, une dernière expérience et tire l'horoscope de son commis. La bonne foi du sorcier, qui croit réellement à son art, son désespoir, quand il reconnaît que son vieux serviteur n'a plus que trois jours à vivre; son caractère bienveillant et désintéressé; les incertitudes du commis, qui sent que son maître dégénère et n'en conçoit pas moins des inquiétudes très-vives, tout cela est peint avec bonheur et avec une grande naïveté.

60ᵉ PIÈCE.

竹葉舟 *Tchŏ-yĕ-tcheou*[1],

Ou la Nacelle métamorphosée, drame tao-sse composé par Fan-tseu-ngan.

Cette pièce est une imitation de la quarante-cinquième, dont j'ai présenté l'analyse et donné des fragments. Dans le *Hoang-liang-mong*, Tchin-yang-tseu convertit Liu-thong-pin à la foi et au culte des

[1] La nacelle (peinte sur) le papier.

Tao-sse; dans *La Nacelle métamorphosée*, Liu-thong-pin, devenu immortel, convertit un jeune bachelier, nommé Tchin-ki-king. Pour mettre sur la scène les aventures étranges imaginées par les sectateurs du Tao, lier les épisodes à l'action principale, il fallait un grand mérite. Ma-tchi-youên y a réussi, comme on l'a vu; mais Fan-tseu-ngan n'était qu'un écrivain élégant. Toutefois, s'il n'avait pas l'invention, il avait du moins le talent de l'imitation et sa pièce, restée au théâtre, est la moins mauvaise de celles qu'on a composées dans ce genre, après Ma-tchi-youên.

61e PIÈCE.

忍字記 *Jîn-tseu-ki*,

Ou Histoire du caractère *Jîn*, drame bouddhique composé par Tchin-thing-yŭ.

Ce drame, dont le principal rôle n'est pas tracé avec beaucoup d'art et de vérité, a pour sujet l'histoire miraculeuse d'un avare, converti au bouddhisme par un religieux mendiant. L'avare est un prêteur sur gages, devenu opulent. On l'appelle Lieou-kiun-tso. Il a de sa femme Wang-chi deux enfants, un fils et une fille. La première scène du prologue peint d'abord le personnage :

WANG-CHI.

La neige tombe à gros flocons. Mon Youên-waï,

on dit toujours : *Le vent et la neige sont la providence des cabaretiers*[1]. Si nous prenions une tasse de vin.

LIEOU-KIUN-TSO.

Non, ma femme, non; je ne puis y consentir. Le vin est maintenant hors de prix.

WANG-CHI.

Quoi ! avec une fortune comme la vôtre...

LIEOU-KIUN-TSO.

Ah ! vous m'assassinez ; allons, allons. (Au domestique.) Qu'on apporte du vin.

LE DOMESTIQUE.

J'obéis.

LIEOU-KIUN-TSO (rappelant le domestique).

Écoute ; tu auras soin de ne tirer que deux tasses...

D'autres incidents servent à mettre en relief, puis à irriter le caractère de l'avare. Mais, ce qu'il y a d'intolérable dans le prologue, c'est le plagiat de l'auteur. On y trouve deux scènes du Ho-han-chan, que j'ai traduit. Lieou-kiun-tso aperçoit dans la rue un jeune bachelier qui tombe d'inanition. Il recueille dans sa maison cet infortuné, dont le nom est Lieou-kiun-yeou. Sans lui offrir de l'argent, il lui propose de l'adopter, c'est-à-dire *de le reconnaître comme frère adoptif*, non par une généreuse inspiration de son

[1] 風雪是酒家天。

cœur, mais parce que les affaires du bureau occupent toute sa journée et qu'il a besoin d'un homme pour opérer ses recouvrements. D'ailleurs, il se rend justice et ne cache pas ses défauts. « Je vous préviens que je suis avare, très-avare, dit-il à Lieou-kiun yeou ; » toutefois, comme celui-ci est pauvre, il accepte avec empressement une proposition qui lui paraît avantageuse et s'installe dans la maison du financier.

Au premier acte, l'auteur personnifie le bouddha Çakyamouni sous les traits d'un religieux mendiant. Cherchant, comme tous les écrivains de l'époque, à verser le ridicule sur le bouddhisme, il fait de ce religieux un personnage qui prête à la moquerie. On va en juger :

LE RELIGIEUX (frappant à la porte de Lieou-kiun-tso).

Nan-wou, Nan-wou, Amida bouddha ! Holà ! Lieou-kiun-tso, méchant avare !

LIEOU-KIUN-YEOU (se levant avec vivacité).

D'où vient ce tintamarre ? (Il ouvre la porte de la maison et aperçoit le religieux.)

Miséricorde ! Quel embonpoint ! Quelle masse de chair !

LE HO-CHANG.

Oh, le mendiant ! Qui le croirait ? il n'est pourtant pas mort dans la neige.

LIEOU-KIUN-YEOU (à part).

Il sait tout !

LE HO-CHANG.

L'avare est-il à la maison[1]?

LIEOU-KIUN-YEOU.

Attendez, je vais avertir mon frère. (Il étouffe de rire.)

LIEOU-KIUN-TSO.

Qu'avez-vous donc?

LIEOU-KIUN-YEOU (riant toujours).

Ah, mon frère! l'homme le plus risible du monde! Venez donc, venez donc sur le seuil de la porte. (Lieou-kiun-tso se lève et quitte la salle.)

LE HO-CHANG (apercevant Lieou-kiun-tso).

Il a bien la physionomie d'un avare.

LIEOU-KIUN-TSO (à part).

Ciel! Quel ho-chang! On n'a jamais vu un homme d'une aussi grosse corpulence. (Il éclate de rire à son tour.)

LE HO-CHANG.

D'où vient ce rire fou, extravagant?

LIEOU-KIUN-TSO.

Je me ris de vous voir, avec votre mine affamée...

LE HO-CHANG.

Avec ma mine! prenez-y garde; je ne me ris pas de la vôtre.

[1] 那看錢奴在家麼。

LIEOU-KIUN-TSO.

Il me fera mourir! Ah, mon frère, qu'a donc mangé ce ho-chang?

LE HO-CHANG.

Donnez-moi des légumes?

LIEOU-KIUN-TSO.

(Il chante.)

Quel homme généreux et bienfaisant pourrait rassasier de légumes un ho-chang de cette espèce? La forme de son ventre a quelque chose de monstrueux. S'il y avait ici un chameau, un éléphant blanc, un léopard...

LE HO-CHANG.

Après?

LIEOU-KIUN-TSO.

Il pourrait s'accommoder lui-même un petit...

LE HO-CHANG.

Oui, oui, un de ces petits festins, où l'on ne mange pas, mais où l'on est mangé.

LIEOU-KIUN-TSO.

Enfin, de quoi se nourrit-il? Combien pèse-t-il? Il faut que je prenne la mesure de son ventre, pour faire une comparaison.

LE HO-CHANG.

Une comparaison?

LIEOU-KIUN-TSO.

Ho-chang, on ne trouve dans l'antiquité que deux hommes auxquels vous ressemblez.

LE HO-CHANG.

Nommez-les.

LIEOU-KIUN-TSO.

(Il chante.)

Vous ressemblez à Ngan-lo-chan, des Thang; vous ressemblez encore plus à Tong-tcho, des Han.

(Il parle.)

En vous apercevant sur le seuil de ma porte,

(Il chante.)

Je me disais : C'est sans doute un génie messager qui m'apporte un trésor.

LE HO-CHANG.

Étrange aveuglement! Vos yeux, obscurcis par les passions, ne peuvent plus distinguer les gens de bien. Lieou-kiun-tso, je suis le bouddha Çâkia-Mouni. Donnez-moi à manger; je vous transmettrai ma doctrine.

LIEOU-KIUN-TSO.

Votre doctrine, où est-elle?

LE HO-CHANG.

Apportez-moi du papier, de l'encre et un pinceau.

LIEOU-KIUN-TSO.

Je n'ai pas de papier.

LIEOU-KIUN-YEOU.

Pardon, mon frère, il y a ici du papier. Je vais en prendre une feuille.

LIEOU-KIUN-TSO (à part).

Une feuille qui coûte un denier; c'est une ruine, une vraie ruine, que cet homme-là.

LE HO-CHANG.

Si vous n'avez pas de papier, qu'on m'apporte de l'encre et un pinceau. Je puis écrire ma doctrine sur la paume de votre main. (Lieou-kiun-yeou apporte un pinceau, de l'encre et une pierre a broyer; le ho-chang trempe son pinceau dans l'encre.) Kiun-tso, donnez-moi votre main.

LIEOU-KIUN-TSO.

La voici.

LE HO-CHANG (écrivant).

Nan-wou! je vous transmets la grande doctrine de Foĕ.

LIEOU-KIUN-TSO (regardant la paume de sa main).

Ô chose comique! C'est le caractère *Jîn* 忍 « patience ».

LE HO-CHANG.

Dites un trésor que vous porterez toujours avec vous. (Il disparaît.)

LIEOU-KIUN-TSO (à son frère).

Où est donc le ho-chang?

LIEOU-KIUN-YEOU.

Voilà qui est bien extraordinaire. (Il ouvre la porte et cherche le ho-chang.)

LIEOU-KIUN-TSO.

Il a disparu; c'est un prodige. — Mon frère, je voudrais avoir de l'eau. Il faut que j'ôte ce caractère. (Lieou-kiun-yeou apporte un vase plein d'eau; Lieou-kiun-tso se lave la main et ne peut venir à bout d'effacer le caractère 忍。) En vérité, c'est à n'y rien comprendre. Mon frère, donnez-moi donc une brosse. (Il prend une brosse.) Plus je frotte ma main, plus le caractère est visible. — Je vais prendre mon mouchoir. Oh, mon frère, regardez donc; le caractère 忍 s'est imprimé sur mon mouchoir!

LIEOU-KIUN-YEOU (stupéfait).

Tout cela est miraculeux.

Après le ho-chang vient un autre religieux, qui frappe à la porte. Introduit dans la maison de Lieou-kiun-tso, il soutient que le financier lui doit mille deniers de cuivre et réclame son argent. Une telle impudence excite au plus haut degré la colère de l'avare, qui s'oublie au point de frapper le religieux et de lui arracher la vie, car le prêtre de Bouddha

tombe et expire à l'instant même. Quand on essaye de le relever, Lieou-kiun-tso aperçoit sur la poitrine du bonze le caractère 忍 « patience », que sa main y a imprimé. Frappé de surprise et de terreur, il s'éloigne par prudence de sa maison et rencontre le ho-chang; celui-ci l'exhorte à embrasser le bouddhisme. Lieou-kiun-tso résiste encore; mais il se fait une religion à sa manière. Sans sortir de chez lui, il renonce au monde [1] et s'ensevelit dans la solitude. Après avoir confié à Lieou-kiun-yeou sa femme, son fils, sa fille, l'administration de son immense fortune, il se retire dans un petit pavillon au fond de son jardin et s'y livre à toutes les austérités de la vie cénobitique.

Au deuxième acte, la scène s'ouvre par l'entrevue de Lieou-kiun-tso et de son fils. Cet enfant, d'une singulière précocité d'esprit, avertit son père de la conduite équivoque de Wang-chi, sa mère. « Chaque jour, s'écrie-t-il avec indignation, elle s'enferme dans sa chambre avec mon oncle; j'ignore en vérité ce qu'elle y fait. » A ces paroles, Lieou-kiun-tso, transporté de colère, quitte précipitamment le pavillon, traverse le jardin, pénètre dans la maison, s'arme d'un couteau de cuisine et frappe à la porte de la chambre. Wang-chi, surprise en adultère, se décide pourtant à ouvrir; mais, quand Lieou-kiun-tso lève son couteau, il aperçoit sur la lame le caractère 忍 « patience »; le couteau tombe de ses mains;

[1] 在家出家。

Wang-chi profite de la circonstance pour éclater en invectives contre son époux. « Ô le plus barbare des hommes ! on disait qu'il avait renoncé au monde, qu'il étudiait les Soûtras, adorait le dieu Fŏe... Loin de là, il veut m'assassiner. »

Le ho-chang, qui arrive à propos, renouvelle ses exhortations. On voit que l'intrigue est conduite, jusqu'à un certain degré, comme dans *Le Songe de Liu-thong-pin.* D'incidents en incidents, Lieou-kiun-tso, qui n'était bouddhiste qu'à demi, se convertit tout à fait, abandonne sans regret ses propriétés et entre dans un monastère.

On trouve dans ce drame des situations étranges et des apparitions coup sur coup. Les mœurs du temps et les habitudes superstitieuses des Chinois autorisaient sans doute la fantasmagorie théâtrale. Il n'en est pas moins vrai que l'auteur a ignoré plus que Kouan-han-king et Ma-tchi-youên l'art d'enchaîner les scènes et de faire naître les événements.

62e PIÈCE.

紅梨花 *Hong-li-hoa,*

Ou la Fleur de poirier rouge, comédie composée par T'chang-cheou-king.

Cette petite comédie, dont le dialogue manque de vivacité et n'est semé d'aucun trait, est conduite avec un art qui ne se retrouve pas au même degré

dans les autres. Un bachelier nommé Tchao-ju-tcheou, tourmenté du désir de voir, puis d'épouser Sié-kin-lièn, jeune courtisane d'une grande célébrité, entreprend, dans ce but, le voyage de la capitale. Introduit chez le gouverneur de Lo-yang, son ancien condisciple, Lieou-kong-pĕ (c'est le nom du gouverneur) met en jeu divers stratagèmes pour donner le change à la passion de son ami. D'abord, il lui fait accroire que la courtisane est mariée; il installe Tchao-ju-tcheou dans son cabinet d'étude, au fond du jardin, l'exhorte à lire le Chou-king; d'un autre côté, il charge un domestique d'amener secrètement dans sa maison la courtisane Sié-kin-lièn. Kin-lièn arrive. Le gouverneur lui expose son plan, ses desseins et, comme le bachelier n'a jamais vu la courtisane, il la prie de cacher son nom[1], de se faire passer pour la fille de Wang-tong-tchi et de chercher à inspirer de l'amour au bachelier.

Au deuxième acte, Kin-lièn, dans une promenade nocturne au milieu du jardin, est aperçue de Tchao-ju-tcheou, qui se met à courir après la jeune fille, lui adresse quelques paroles et en devient éperdument amoureux. Sié-kin-lièn joue parfaitement son rôle; elle accueille les propos agréables du bachelier et se laisse lier par un serment à n'être jamais l'épouse d'un autre. Invitée à prendre une collation, elle consent à cette démarche périlleuse; elle est au moment de pénétrer dans le pavillon, lorsqu'une vieille gou-

[1] 隱姓埋名。

vernante, qui agissait de concert avec elle et avec le gouverneur, survient tout à coup, prend un ton irrité et accable de reproches les deux amants. Le pauvre bachelier, mécontent du sort, verse des larmes et s'abandonne au chagrin. L'adroite gouvernante se radoucit alors et finit par faire des propositions de paix, qui sont acceptées. Elle s'engage à négocier le mariage de la jeune fille avec Tchao-ju-tcheou, à condition que celui-ci obtiendra le titre de docteur.

L'espérance raffermit le courage du bachelier; il travaille avec ardeur, se présente aux examens publics avec confiance, obtient la première place et revient triomphant dans l'hôtel du gouverneur. Il y retrouve la jeune fille, dont le vrai nom est bientôt reconnu. Une scène d'explications a lieu. Tchao-ju-tcheou, qui se sent redevable de son avancement au gouverneur Lieou, remercie ce dernier de l'heureux stratagème qu'il a employé et la pièce se dénoue par le mariage du docteur et de la courtisane.

De toutes les comédies d'intrigue qui se trouvent au répertoire, *La Fleur de poirier rouge* est la moins intéressante et la plus régulière.

63[e] PIÈCE.

金安壽 *Kin-ngan-cheou*[1],

Ou la Déesse qui pense au monde, drame tao-sse composé par Kia-tchong-ming.

Une jeune déesse, nommée Kin-thong-yŭ-niù, éprouve dans le ciel le besoin d'aimer, pense au monde et se laisse abattre à la mélancolie. Pour la punir, la reine de l'Occident, Si-wang-mou, la condamne à descendre sur la terre et à renaître dans un corps humain. Parvenue à l'âge nubile, la déesse épouse Kin-ngan-cheou, personnage qui donne son nom à la pièce. Au bout d'un certain temps, Si-wang-mou ordonne au religieux Thiĕ-kouaï-li de convertir les deux époux à la foi des tao-sse et de les amener dans le ciel; mais, comme Kin-ngan-cheou et sa femme résistent aux exhortations du religieux, celui-ci, qui a plutôt l'air d'un intrigant de profession que d'un immortel, use de tous les moyens, de toutes les espiègleries pour arriver à son but; il joue cent mauvais tours à Kin-ngan-cheou et opère tant de miracles que la femme, effrayée, se convertit la première; Ngan-cheou ne tarde pas à l'imiter; puis, tout à coup, par un décret de la reine de l'Occident, les néophytes sont élevés au séjour des dieux.

Le lieu de la scène est d'abord dans le ciel, sur les bords du lac Yao-tchi, près du célèbre pêcher

[1] Nom du principal personnage.

Fan-thao, dont les fruits procurent l'immortalité à ceux qui en mangent; puis, jusqu'à la fin du troisième acte, l'action continue sur la terre, dans la maison de Kin-ngan-cheou; enfin, au quatrième, les acteurs retournent au ciel. La versification est très-remarquable; c'est l'unique pièce du répertoire dans laquelle on trouve un chœur et des danses; quant au drame, il ne mérite aucune estime.

64ᵉ PIÈCE.

灰闌記 *Hoeï-lan-ki*,

Ou Histoire du cercle de craie, drame composé par Li-hing-tao.

Ce drame a été traduit en français par M. Stanislas Julien [1].

65ᵉ PIÈCE.

寃家債主 *Youên-kia-tchaï-tchu*,

Ou le Créancier ennemi, drame mythologique, sans nom d'auteur.

Le sujet de ce drame est un procès que le bouddhiste T'chang-chen-yeou intente aux divinités infernales. De tels procès ne sont pas rares à la Chine;

[1] *Hoeï-lan-ki* ou l'histoire du cercle de craie, drame en prose et en vers, traduit du chinois et accompagné de notes, par Stanislas Julien. 1 vol. in-8°. Londres, 1832.

Duhalde en cite plusieurs. Il arrive même souvent que les tribunaux prennent l'initiative.

Le prologue nous introduit dans la maison de T'chang-chen-yeou, originaire de Kou-tching. Chen-yeou, converti au bouddhisme, vit honnêtement avec sa femme légitime Li-chi, dont il a deux enfants. Chaque jour il récite les Soûtras (livres sacrés), adore Foĕ, fait des œuvres de miséricorde, approfondit les mystères de son culte. Sa piété lui concilie la faveur du roi des enfers, qui s'incarne sous les traits de Thsouï-tseu-yŭ et engage Chen-yeou à suivre la profession religieuse; mais le bouddhiste, loin de céder aux sollicitations de Tseu-yŭ, refuse de quitter le monde; il aime sa femme, qui est d'une grande beauté; il aime ses enfants et ne se trouve pas en état de supporter les austérités du monastère. Tseu-yŭ attend avec patience.

Au premier acte, le supérieur du couvent des *Cinq tours*, voulant réparer l'autel de Foĕ, ordonne une quête dans tous les villages de sa juridiction. Un ho-chang (bonze), chargé de recueillir les offrandes, dépose en passant dix taels entre les mains de Chen-yeou, qui les remet à sa femme et sort avec le religieux. La femme s'approprie le dépôt; et, quand le ho-chang se présente, avant le retour de Chen-yeou et demande son argent, elle soutient effrontément qu'elle a tout rendu.

Selon les bouddhistes et les tao-sse, le vol a cela de propre qu'il abrége les jours de celui qui le commet et entraîne les plus grands malheurs. Les divi-

nités infernales, vaincues par les imprécations du religieux dépouillé (c'est le créancier ennemi), infligent à la famille de Chen-yeou le châtiment qu'elle mérite. Au second acte, T'chang-chen-yeou, trompé par sa femme, fait le partage de ses biens entre ses deux enfants. Le fils aîné se livre à toutes les prodigalités, à toutes les débauches, consomme sa ruine, dissipe le patrimoine de son frère et meurt. Sa mère Li-chi ne tarde pas à le suivre dans la tombe. En proie au chagrin, justement alarmé pour son second fils, qui tombe dangereusement malade, Tchang-chen-yeou met en œuvre tous les moyens que sa piété lui suggère, afin d'obtenir que la vie de son fils soit prolongée. Il offre un sacrifice dans le temple de Foĕ, adresse une longue prière au Bodhisattva du temple; mais, en dépit de toutes les prières et de tous les sacrifices, le malade succombe. Irrité de se voir ainsi trompé dans ses espérances, le père, au désespoir, accuse d'injustice les divinités des enfers et prend le parti de les traduire devant les tribunaux. Il porte plainte devant Thsouï-tseu-yŭ, devenu gouverneur du district. Celui-ci, alléguant son impuissance, refuse d'instruire le procès; mais, dans un songe, il fait apparaître à Tchang-chen-yeou sa femme et ses deux fils, qui expliquent clairement comment les divinités aperçoivent et notent toutes les mauvaises actions et avec quelle justice on souffre en enfer. Après une telle vision, Chen-yeou se désiste de sa plainte et embrasse la vie religieuse.

66e PIÈCE.

傷梅香 *Tchao-meï-hiang*,

Ou la Soubrette accomplie, comédie composée par Tching-tĕ-hoeï.

Cette comédie a été traduite en français[1].

67e PIÈCE.

單鞭奪槊 *Tan-pièn-thŏ-sŏ*[2],

Ou le Combat de Yŭ-tchi-king-tĕ, drame historique composé par Chang-tchong-hièn.

Le combat de Yu-tchi-king-tĕ est une pièce à traduire. Ce drame offre l'histoire de Li-chi-min et des derniers temps de la dynastie des Souï (617 à 627 après J. C.). On y trouve, comme dans toutes les pièces que les auteurs ont tirées de l'histoire, un grand fonds d'intérêt. Le ton en est grave et pathétique, le style concis et plein de mouvement.

[1] Théâtre chinois ou choix de pièces de théâtre composées sous les empereurs mongols, traduites pour la première fois sur le texte original. Paris, Imprimerie royale, 1838, 1 vol. in-8°

[2] Le titre complet du drame est : 尉遲恭單鞭奪槊 « Yŭ-tchi-kong (Yŭ-tchi-king-tĕ), *armé seulement d'un fouet, arrache une lance.* » On voit que le titre courant est formé des quatre derniers caractères du titre complet.

68e PIÈCE.

城南柳 *Tching-nan-lieou*[1],

Ou les Métamorphoses, opéra-féerie composé par Koŭ-tseu-king.

Dans cette pièce, où tout est prodige, les morceaux lyriques tiennent naturellement beaucoup de place; le chant, comme on l'a dit, est le merveilleux de la parole. Au premier acte, un vieux saule mâle épouse un jeune pêcher femelle. Ces étranges personnages se transforment, pour ainsi dire, de scène en scène, et finissent au quatrième acte par devenir immortels et semblables aux dieux. Tel est le sujet de ce drame mythologique; il n'a rien d'intéressant pour nous, à l'exception d'une nomenclature assez régulière des dieux et des déesses qui servent la reine d'Occident. Quant aux métamorphoses, elles sont opérées par Liu-thong-pin.

69e PIÈCE.

誑范叔 *Kouang-fan-cho*,

Ou Fan-cho trompé, drame sans nom d'auteur.

Sous le rapport du style, Fan-cho est un excellent drame. L'exécution en est très-soignée, mais le

[1] Littéralement : « Le saule (exposé au) midi de la ville (de Yŏ-tcheou.) »

fond de l'intrigue ne me paraît ni assez attachant, ni assez instructif pour que je m'y arrête. Le caractère du bachelier Fan-cho n'a rien de théâtral, et les personnages accessoires ne sont guère mieux conçus. La scène où Siu-kou, prince feudataire du royaume de Thsi, fait jeter Fan-cho dans un cloaque, n'est pas très-noble; on y trouve pourtant de l'éloquence.

70ᵉ PIÈCE.

梧桐葉 *Ou-thong-yé*,

Ou la Feuille du Ou-thong[1], drame sans nom d'auteur.

La Feuille du Ou-thong ou *Le Mariage de Jîn-ki-tou et de Li-yun-yng* est une imitation du *Mari qui fait la cour à sa femme*, comédie dont j'ai donné des fragments. On y trouve le premier germe du rôle de Nieou dans le Pi-pa-ki. Cela peut nous convaincre que les bons auteurs des Ming étaient pleins de la lecture des poëtes de la dynastie mongole.

71ᵉ PIÈCE.

東坡夢 *Tong-po-mong*,

Ou le Songe de Tong-po[2], comédie bouddhique composée par Ou-tchang-ling.

Le Songe de Tong-po est à la fois un sujet boud-

[1] *Bignonia tomentosa.*

[2] Sou-tong-po, poëte célèbre de la dynastie des Song. Il a fait un commentaire sur le Chi-king.

dhique et une imitation heureuse du drame tao-sse intitulé : *Le Songe de Liu-thong-pin*. Si les Chinois accordent une grande liberté à l'imitation, il faut convenir pourtant que Tchang-ling, très-inférieur, du reste, à Ma-tchi-youên, n'a pas commis le plus petit larcin. Il s'est pénétré de la pensée de Ma-tchi-youên; il a étudié à fond le caractère de son génie et de son style et, sans lui emprunter aucune situation, aucune scène, il a fait un bon drame. On y trouve un grand morceau, où le caractère du célèbre réformateur Wang-ngan-chĭ est habilement peint.

72e PIÈCE.

金線池 *Kin-sièn-t'chi*[1],

Ou le Mariage forcé, comédie composée par Kouan-han-king.

Un lettré, nommé Han-fou-tchin, qui allait à la cour, pour y subir ses examens, s'arrête sur sa route, à Thsi-nan-fou, chef-lieu d'un département dans le Chan-tong. Apprenant que le gouverneur de la ville est Chĭ-hao-wên, son ancien condisciple, il dirige ses pas vers l'hôtel de la préfecture, où il est accueilli par le gouverneur de la manière du monde la plus cordiale et la plus obligeante. Après les compliments d'usage, les deux amis se mettent à table. Le repas

[1] Mot-à-mot : « Le lac Kin-sièn. »

achevé, Chĭ-hao-wên appelle un domestique et lui transmet l'ordre d'amener à la préfecture une jeune courtisane, d'une grande beauté, nommée Thou-jouï-niang. La courtisane arrive et fait sur le cœur du bachelier une impression profonde. Han-fou-tchin se décide sur-le-champ à quitter la préfecture et s'installe dans la maison de Thou-jouï-niang, chez madame Li.

Cette hospitalité, qui n'était pas infructueuse pour la mère de la courtisane, pour madame Li, à laquelle Han-fou-tchin ne manquait jamais de faire quelque présent, finit par déplaire, quand le bachelier, déjà dépourvu de sens et de raison, se trouva dépourvu d'argent et de provisions de bouche. On le met à la porte. Han-fou-tchin profite du moment où Thou-jouï-niang se promène avec ses compagnons sur les bords *du lac Kin-siên,* pour lui reprocher son ingratitude; il cherche à l'attendrir et lui propose de l'épouser, mais la courtisane est inflexible. Dans son dépit, Han-fou-tchin traduit Thou-jouï-niang devant le tribunal de Thsi-nan-fou. Le gouverneur, instruit de l'affaire par son ami, ordonne d'abord qu'on administre la bastonnade à la jeune fille, qui se récrie. « Mais, dit alors Han-fou-tchin, comme le frère de Dorimène, dans la pièce de Molière, vous n'avez pas lieu de vous plaindre et vous voyez que je fais les choses dans l'ordre. Vous m'avez manqué de parole; vous refusez de m'épouser; on vous donne des coups de bâton; tout cela est dans les formes. » (Un huissier lève le bâton.)

THOU-JOUÏ-NIANG.

« Hé bien ! j'épouserai, j'épouserai. »

La pièce se termine par le mariage de Han-fou-tchin et de Thou-jouï-niang. Elle n'est pas aussi gaie que *Le Mariage forcé* de Molière ; elle n'est pas même assez gaie.

73e PIÈCE.

留鞋記 *Lieou-hiaï-ki,*

Ou Histoire de la pantoufle laissée en gage, comédie composée par Tseng-touan-king.

Wang-yuĕ-ying, jeune fille de dix-huit ans, tient avec sa mère une boutique de parfumerie, dans une rue de Lo-yang. Ses charmes ont agi sur le cœur d'un étudiant appelé Kouŏ-hoa. Cet étudiant, contre l'ordinaire, n'est pas un libertin. Au milieu de toutes les intrigues, de toutes les orgies de la capitale, il conserve une sagesse exemplaire et ne montre qu'un amour honnête et désintéressé.

Il s'en faut de beaucoup que la jeune fille soit indifférente ; elle aime Kouŏ-hoa, qui vient chaque jour dans la boutique, sous le prétexte d'y acheter de la parfumerie ; mais la présence de la mère est un obstacle à ses projets. Plus impatiente que son amant, Yuĕ-ying prend la résolution extrême de lui

adresser une lettre, de lui ouvrir son cœur et de lui proposer un rendez-vous, la nuit, dans le temple de la déesse Kouan-yin; l'intrigue amoureuse est conduite par une servante, qui porte la lettre et transmet la réponse.

Une telle proposition enflamme lès désirs de Kouŏ-hoa. Chose rare à la Chine, l'amant arrive le premier au rendez-vous. Dans les pagodes chinoises, on trouve à peu près tout ce que l'on veut. En attendant celle qui doit mettre le comble à son bonheur, Kouŏ-hoa s'assoit à une petite table, près de l'autel de Kouan-yin; il demande à un bonze du vin chaud, boit à plusieurs reprises, passe, sans s'en apercevoir, de l'enivrement de l'amour à un enivrement plus commun, et s'assoupit.

Sur ces entrefaites, la jeune fille arrive à son tour, accompagnée de la servante, qui porte une lanterne. Trouvant Kouŏ-hoa endormi, elle attend avec patience. Pourtant, quand le tambour annonce la quatrième veille, elle se décide à quitter la chapelle; mais, avant de partir, elle veut laisser à Kouŏ-hoa un gage de sa tendresse; elle enveloppe donc dans son mouchoir parfumé une pantoufle qu'elle avait brodée elle-même et la dépose sur le sein de son amant.

A son réveil, Kouŏ-hoa trouve la pantoufle, l'examine avec le plus grand soin et reconnaît qu'il a manqué l'heure du berger 悞佳期. Plein d'honneur, ne pouvant survivre à sa honte, il cherche à se donner la mort et, pour y parvenir, emploie un

singulier moyen. Il avale le mouchoir de sa maîtresse et tombe étouffé. Le religieux, chargé de l'inspection de la chapelle, heurte en marchant un homme étendu à ses pieds; au même instant survient le domestique de l'étudiant, qui, inquiet de ne pas voir revenir son maître, s'était acheminé vers la pagode. Une altercation des plus vives s'élève entre le domestique et le religieux. Le premier accuse le second d'avoir commis un meurtre, prend la pantoufle et court au tribunal.

Le grand juge Pao-tching avait l'habitude d'ouvrir l'audience dès l'aube du jour. Après l'exposé de la plainte, l'instruction du procès commence. On écoute le religieux; mais, par un adroit stratagème, Pao-tching ne tarde pas à découvrir le mystère. Un employé du tribunal, déguisé en portefaix, se met à parcourir lentement les rues de Lo-yang, avec la pantoufle. Quand il passe devant la boutique de parfumerie, où demeure Wang-yuĕ-ying, celle-ci réclame l'objet qu'elle avait laissé en gage. Amenée bientôt à l'audience par le faux portefaix, elle est interrogée par le sage Pao-tching. Cette scène est attachante et parfaitement écrite.

Conduite par le tchang-thsièn dans la chapelle de Kouan-yin, la jeune fille examine avec beaucoup d'attention le cadavre de son amant et aperçoit dans sa bouche un coin du mouchoir, qu'elle tire avec vivacité. Kouŏ-hoa revient aussitôt à la vie, adresse quelques mots à sa maîtresse et se lève. Yuĕ-yng, accompagnée de son amant, retourne au tribunal,

et Pao-tching, après avoir fait une mercuriale à la jeune fille, ordonne qu'on marie les deux amants.

Si cette pièce ne paraît pas remarquable par les ressorts dramatiques que l'auteur y fait jouer, elle est du reste fort décente. Dans la boutique de parfumerie, comme dans le temple de Kouan-yin, Tseng-touan-king a su conserver à la jeune fille, malgré la véhémence de sa passion, la délicatesse et le charme de la pudeur.

74[e] PIÈCE.

氣英布 *Khi-yng-pou*[1],

Ou les Fureurs de Yng-pou, drame historique sans nom d'auteur.

Il faut lire *Les Fureurs de Yng-pou*, si l'on veut avoir une juste idée du caractère et des mœurs des anciens Chinois, sous la dynastie des Thsin, dynastie qui a été courte, mais féconde en révolutions. On y retrouve tous les personnages qui figurent dans Tchan-khouaï-thong ou *Le Trompeur trompé;* l'action y est plus vive, plus animée; il y a plus de naturel; mais la pièce est inférieure au *Trompeur trompé*, du côté du style et du côté de l'intrigue. La scène la plus éloquente et la plus pathétique est celle où Lieou-pang, fondateur de la dynastie des Han, sous le titre de Kao-hoang-ti, lave ses pieds en présence du général Yng-pou, officier de l'empereur Eul-chi-

[1] Littéralement : « Yng-pou, transporté de colère. »

hoang-ti. L'humeur altière de Lieou-pang; le dédain qu'il témoigne, en recevant Yng-pou; les remords de celui-ci; sa colère, quand il se voit privé des honneurs sur lesquels il comptait, le caractère double et artificieux de Souï-ho, tout cela est peint avec une grande liberté d'esprit et beaucoup de hardiesse.

75e PIÈCE.

隔江鬬智 *Kĕ-kiang-theou-tchi*[1],

Ou le Mariage de Lieou-hiuen-tĕ, drame historique sans nom d'auteur.

On lit dans l'*Histoire générale de la Chine :*

« Après la prise de Kiang-ling, Sun-kièn céda à Lieou-peï (Lieou-hiuên-tĕ) les états de King-tcheou, de Tchang-cha, Koueï-yang, et fit avec lui une ligue offensive et défensive; il la confirma par l'alliance de sa sœur, qu'il lui donna en mariage. Cette fille égalait ses frères en bravoure et joignait à la plus grande intrépidité une force extraordinaire. Elle était toujours accompagnée de cent suivantes, qui montaient la garde aux portes de son appartement et se rangeaient en haie des deux côtés, le sabre nu à la main, lorsque Lieou-peï lui-même ou quelque autre y entrait; on ne l'abordait jamais qu'en tremblant. »

[1] Ce titre courant, formé des quatre derniers caractères du titre complet, signifie : « (Deux généraux) défendent le fleuve et montrent une grande prudence en combattant. »

Tel est le sujet du grand drame historique intitulé *Kĕ-kiang-theou-tchi*. L'analyse de la pièce et l'examen des beautés qu'elle renferme tiendraient trop de place. A cela près de deux ou trois mots hasardés qu'il met dans la bouche d'une suivante, l'auteur a sagement respecté l'héroïne du San-koue-tchi. Quant aux rôles de Lieou-hiuen-tĕ et du fameux lettré Tchu-kouo-liang, surnommé *le Dragon endormi*, ils sont pleins de noblesse et d'intérêt[1].

76e PIÈCE.

鏐行首 *Lieou-hang-cheou*[2],

Ou la Courtisane Lieou, drame tao-sse composé par Yang-kin-kièn.

C'est encore une imitation du *Songe de Liu-thong-pin* (pièce 45). Ma-tan-yang, célèbre religieux, convertit au culte et à la foi des tao-sse une jeune courtisane nommée Lieou-tsing-kiao. Après sa conversion, la courtisane est reçue parmi les déesses et les immortelles.

[1] On trouve, dans l'introduction au San-koue-tchi de M. Théodore Pavie, un portrait de Tchu-kouo-liang qui est parfaitement touché. (Voyez le *San-koue-tchi*, tome I, introduction, p. XXXI.)

[2] Hang-cheou, en latin : « meretrix. »

(La suite à un prochain numéro.)

LÉGISLATION MUSULMANE

SUNNITE,

RITE HANÈFI.

CODE CIVIL.

(Suite.)

TITRE II.

DE L'AMAN.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'*AMAN* EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

1° Buts de l'*aman*.

2° Personnes aptes à accorder l'*aman*.

3° Solidarité de tous les musulmans dans l'accomplissement de l'*aman*.

4° Sanction de la loi qui rend l'*aman* obligatoire.

5° Circonstances qui déterminent la concession ou le rejet de l'*aman*.

Quatre moyens de concession de l'*aman*.

1° *Directement*, par la voix, par écrit, par signe.

2° *Indirectement*, par délégation.

6° Autres circonstances déterminant la concession, le refus de l'*aman*.

7° Application de l'*aman* aux hommes et aux choses.

8° Fin de l'*aman*.

§ 1[er]. *Buts de l'*aman.

295. Conformément au chapitre IX, verset 6 du Cour'an, l'*aman* réclamé par un *harbi* ne peut, en principe, être refusé, tant qu'il est permis d'espérer qu'il en résultera un avantage pour l'islamisme. = T. *du*.

T. *du*. « *Si un infidèle* exposé à des violences *te demande* « *l'aman* et implore ton secours, *accorde-le lui, jusqu'à ce* « *qu'il ait entendu* de toi *la parole de Dieu*, qu'il y ait ré-« fléchi, et en ait compris la vérité. *Ensuite*, quand même « il ne se serait pas converti à l'islamisme, *fais-le parvenir* « *en lieu de sûreté; cela, parce que les infidèles ignorent* ce « qui est la vraie foi (*iman*), ce qui est la vérité à laquelle « ils sont appelés. Il faut donc leur accorder l'*aman*, pour « qu'ils entendent et qu'ils réfléchissent. » = *Beïdawi*, commentaire du chapitre IX, v. 6.

296. Cet avantage, le texte précité nous indique assez qu'il consiste surtout dans la propagation et dans l'affermissement de la vraie foi.

Mais comme ce but ne peut être atteint si l'existence et la puissance de la communauté musulmane se trouvent compromises, on doit en tirer la conséquence que, entre ces deux intérêts, l'un religieux, l'autre politique, existe une solidarité qui ne permet pas de les séparer.

L'*aman* embrasse donc réellement et inséparablement deux buts.

D'où il suit que si, conformément au précepte du prophète, déjà cité, T. *d l.* « *Que ton argent serve*

de bouclier à ta vie; et ta vie, à ta religion; » d'une part, l'intérêt politique doit être sacrifié à l'intérêt religieux; de l'autre aussi, quoique le salut de l'islamisme soit la loi suprême religieuse, le salut du peuple musulman doit, dans l'esprit même du précepte, être la loi suprême politique : *Salus populi suprema lex esto;* voir articles 243 et 244.

§ 2. *Personnes aptes à accorder l'*aman.

297. L'aptitude résulte de trois conditions réunies dans la même personne : développement de la raison, islamisme, liberté.

Première condition : *développement de la raison.*

298. Nous venons de voir que l'*aman* a pour but premier la propagation de la vraie foi, ce qui suppose, dans celui qui l'accorde, un discernement assez développé pour comprendre et discerner l'utilité ou le danger de l'acte qu'il accomplit.

Il n'a donc pu exister, entre les jurisconsultes, aucun dissentiment sur l'enfant, qui n'a pas encore l'âge de raison, non plus que sur l'idiot, qui a l'âge sans avoir la raison. Ils ne sont aptes ni l'un ni l'autre à accorder l'*aman.*

La même incapacité existe chez les personnes aliénées, tant que l'aliénation subsiste; mais elles sont aptes dans les intervalles de lucidité, si elles en ont.

299. Le même accord n'a plus existé entre les

imam sur l'aptitude du jeune musulman sorti de la première enfance.

Èbou-Hanifè ne lui permet pas d'accorder l'*aman* avant qu'il n'ait atteint la puberté, époque qui détermine, chez les musulmans, la majorité (voir la note 31); et la majorité les classe parmi les *mukatilè*, musulmans en état de porter les armes. = T. *d v*, 1°.

V. Dans la doctrine de *Mèhmèd*, les enfants admis à faire profession de foi d'islamisme doivent être admis à accorder l'*aman*. = *Ibidem*.

300. On ne connaît pas la doctrine d'*Èbou-Hanifè* sur l'enfant encore impubère, mais assez fort pour avoir été autorisé à prendre part aux combats. *Èbou-Bèqri-r-razi* voit dans cette autorisation une preuve d'aptitude. = T. *d v*, 2°.

T. *d v.* 1° « Suivant *Èbou-Hanifè*, le jeune musulman et « le jeune infidèle devenu musulman, encore impubères, « ne peuvent accorder l'*aman*, quoiqu'ils aient le discerne- « ment nécessaire pour reconnaître la vérité de l'islamisme; « et l'*aman* qu'ils auraient accordé ne serait pas obligatoire « pour les autres musulmans.

« *V.* Suivant *Mèhmèd*, cet *aman* serait obligatoire (pour « tous), parce que la concession de l'*aman* résulte d'un « seul mot prononcé dans l'intérêt de l'islamisme; et, quand « ce mot a suffi pour admettre le néophyte dans l'isla- « misme, un mot du même doit suffire pour la concession « de l'*aman*, quand ce néophyte se propose de servir sa re- « ligion.

« *Èbou-Hanifè* répond : l'*aman* cache un but d'utilité que « ne peut distinguer celui dont l'intelligence n'est pas en-

« core développée, qualité que l'on ne peut généralement « avoir acquise avant l'âge.

« D'ailleurs, avant la puberté, le jeune homme ne peut « disposer de lui-même pour prendre part au *djihad*, et « l'utilité de l'*aman* ne se montre que dans l'*aman* accordé « par celui qui a droit à combattre.

2° « Quant à la validité de l'*aman* accordé par le jeune « homme autorisé à combattre (avant d'avoir atteint la pu- « berté), on ne sait pas quelle était la doctrine d'*Èbou-* « *Hanifè*.

« *Èbou-Bèqri-r-razi* prétendait que, quand il peut com- « battre, il est, à cet égard, assimilé à l'esclave autorisé à « participer au combat (il peut combattre avec l'autorisa- « tion de ses parents, et comme l'esclave, accorder l'*aman*, « art. 304.)

« Mais nos *chèïq'* se sont rangés sous la doctrine qui « n'admet pas la validité de l'*aman* accordé par l'impubère, « parce que, n'étant pas encore arrivé à l'âge où il serait « homme fait, il y aurait, aux yeux des musulmans, quel- « que chose d'incomplet dans l'*aman* provenant de lui. » = *Sièri-qèbir*, p. 106, 1re partie.

Deuxième condition : *être musulman.*

301. A la condition de discernement, se trouve jointe, non moins indispensablement, celle de la religion : la personne qui accorde l'*aman*, doit professer l'islamisme.

Troisième condition : *être libre.*

302. Enfin, la liberté est exigée.

Celui qui réunit ces trois qualités a droit d'accorder l'*aman*.

Il a ce droit quelle que soit sa moralité. = T. *d w*, 1°.

T. *d w*. 1° « Le *musulman libre*, qu'il soit *honnête* ou *mal-« honnête* homme, a le droit d'accorder l'*aman* aux infi-« dèles ;

2° « Et l'engagement qu'il a pris envers eux doit être « exécuté par tous les musulmans. » — *Sièri qèbir*, p. 104.

303. La femme elle-même, quand elle réunit ces trois conditions, a le droit de concession d'*aman*, quoique sa constitution ne lui permette pas de prendre part aux combats. Ce droit, conforme aux principes du *djihad*, voir art. 257, lui est d'ailleurs assuré par plusieurs décisions du prophète. = T. *d x*.

T. *d x*. « A la suite de la paix de *Houdèïbiè*, Dieu, dans « le chap. VIII, v. 1er, du Cour'an, a dit : *Nous t'avons cer-« tainement accordé une victoire* (avantage, succès) *éclatante ;* « c'est sous cette dénomination qu'il a désigné la trêve qui « eut lieu alors. Or tous les musulmans sont appelés à « contribuer (personnellement) à un pareil triomphe de « la cause de la religion. Chacun d'eux (peut) représen-« ter, dans ce cas, la totalité de la nation, si, seul, il peut « obtenir le même résultat. N'est il pas évident, en effet, « que le fait d'un musulman qui parviendrait, dans un « combat soutenu par lui seul, à détruire la mécréance, « rendrait nulle, pour les autres, l'application du précepte « qui leur fait un devoir de combattre les infidèles.

« De même, si, par la paix ou l'*aman*, un seul musul-« man assurait le même avantage à toute sa nation, ce but « atteint n'équivaudrait-il pas à celui qui n'aurait été ob-« tenu que pour l'ensemble de tous les vrais croyants ?

« C'est à cette considération qu'est due la validité de

« l'*aman* accordé par une femme libre musulmane, parce « qu'il n'y a pas en elle, plus que dans l'homme, incapa- « cité à ce qu'elle obtienne un pareil succès. Quoiqu'elle « ne soit pas constituée (physiquement) pour l'acquérir « par les armes, l'*aman* est une *victoire* remportée par la « parole; et, sous ce rapport, elle y est aussi propre que « l'homme. Peut-on nier que, quand il faut également con- « tribuer à la réussite d'une affaire, son argent n'y soit aussi « utilement employé que celui de l'homme ? La femme com- « bat donc les infidèles par son argent (et peut, comme « lui, remporter ainsi une victoire éclatante).

« Le *Sunnèt* nous prouve d'ailleurs la validité de l'*aman* « accordé par les femmes : — *Zèinèb*, fille du prophète, « avait donné l'hospitalité (et par conséquent l'*aman*) à « *Èbou-l-'As ibni-r-Rœbi'i*, avant qu'il fût son mari. Le « prophète approuva cette hospitalité et confirma cet *aman*. » = 104, *Sièri qèbir*.

(Voir, pages 104 et 105 du *Sièri qèbir*, plusieurs autres exemples de l'approbation du prophète [41]).

[41] Peut-être aujourd'hui les Français, plus que tout autre peuple, y compris le peuple de Mahomet (*Umméti Muhammèd*) lui-même, ont-ils été depuis vingt ans, et sont-ils constamment encore, dans l'Algérie, en position d'apprécier, comme le faisaient les sectateurs de Mahomet dès l'origine de l'islamisme, et par les mêmes motifs, les heureux effets de l'*aman*. C'est à ce mot que nous devons d'avoir terminé incontinent tant d'insurrections des tribus arabes et kabyles, qui, désespérant du succès de leurs folles entreprises, ont crié *AMAN*, ce mot aujourd'hui si connu des Français. Chaque chef de nos corps de troupes a pu y répondre à l'instant, et accorder l'*aman* dans des circonstances où la paix, dans sa généralité et avec ses formalités, étant irréalisable, le sang des Français aurait continué de couler avec celui des Arabes. Des tributs, souvent considérables, imposés aux insurgés, nous ont en outre servi d'indemnités. — Nous devons comprendre parfaitement qu'Èbou-Hanifè avait raison de dire que les effets et l'utilité, ainsi que l'opportunité de l'*aman*, ne sont évidents que pour celui qui, appelé à combattre, a pu en acquérir la connaissance.

304. De l'article 302, il suivrait que l'esclave est nécessairement privé du droit d'accorder l'*aman*.

En principe, cette règle est vraie; mais, par exception, le musulman esclave se trouve assimilé aux musulmans libres, quand, suivant *Èbou-Hanifè*, il prend, avec l'autorisation de son maître, part au combat. = T. *dy*, 1°.

V. L'imam *Mèhmèd* admet l'*aman* accordé par un esclave musulman, qu'il soit ou ne soit pas combattant. = *Ibidem*, 2°.

Èbou-Youçouf partage cette opinion.

305. La femme esclave, musulmane, est, sous ce rapport, assimilée à l'esclave musulman. = *Ibidem*, 3°.

306. Le raïa, puisqu'il n'est pas musulman, ne peut, dans aucun cas, accorder, directement et en son propre nom, voir art. 329 et suivant, l'*aman*, parce que l'identité de religion avec les infidèles *harbi* le rend suspect aux musulmans. = *Ibidem*, 4°.

T. *dy*. 1° « L'*aman* accordé par un esclave musulman « ne peut être pris en considération; à moins que (par « autorisation de son maître) il ne fasse partie des com- « battants. = Cette doctrine appartient à *Èbou-Hanifè*.

V. 2° « Les deux *imam Mèhmèd* et *Èbou-Youçouf* s'ac- « cordent à admettre la validité de l'*aman* accordé par « l'esclave (musulman), qu'il soit ou non *mudjahid*, pre- « nant part au *djihad*. — Ce qui appartient en propre à « l'esclave, ce dont il peut disposer, se borne à pouvoir « servir la cause de l'islamisme; cette capacité est inhé- « rente à sa qualité de musulman. Il suffit d'un mot pour « donner l'existence à l'*aman*. Or ce mot, il a aussi capa-

« cité (physique) de le prononcer ; et il est le maître de le « faire. — Il n'a au contraire aucun droit pareil, quand « il s'agit de combattre ; car (le combat exposerait sa per- « sonne ; et) ni sa personne, ni l'emploi de sa personne « ne lui appartiennent ; ils appartiennent à son maître, « qui en dispose (s'il lui plaît) au profit de la religion (en « l'autorisant à combattre).

« *Èbou-Hanifè* répond : En accordant l'*aman*, cet esclave « s'interdit, avant tout autre, à lui-même, et interdit, par « suite, aux autres, le droit de s'emparer des biens des in- « fidèles ; cet *aman* lie à la fois les mains à l'esclave et à « l'homme libre. Or comment l'esclave, qui n'a aucun pou- « voir sur lui-même, en aurait-il un aussi grand sur les « autres ?

3° « L'esclave musulmane est, à cet égard, assimilée à « l'esclave musulman.

4° « Quant au raïa, son *aman* est nul, lors même qu'il « combattrait pour les musulmans ; coreligionnaire des « harbi, il penche certainement pour eux. » = *Sièri qèbir*, p. 105 ; voir en outre T. *e f*.

§ 3. *Solidarité de tous les musulmans dans l'accomplissement de l'*aman *accordé par l'un d'eux.*

307. Quelque conforme que l'*aman* eût pu être aux lois qui en établissent la validité, il est bien permis de douter que jamais, accordé par un seul, et plus spécialement par le *moindre* (*èdna*) des musulmans, il eût mis le *mustè'men* à l'abri de toute attaque de la part de tout musulman. Il a donc fallu que les mêmes lois rendissent l'*aman* obligatoire pour tout musulman quelconque, dans la totalité des engagements pris par l'accordant, et dans tous ses effets et conséquences. = Voir T. *d w*, 2°, et T. *d z*, 3°.

308. L'*imam* lui-même, considéré sous sa seule qualité individuelle de musulman, doit contribuer, comme tout autre, à leur accomplissement. = T. *dz*, 2°. = Voir le chapitre II de ce titre.

309. L'*aman*, une fois prononcé, doit avoir son cours, et lors même que, abusant d'un droit déjà si exorbitant, son auteur, par erreur, mauvais vouloir ou autres circonstances, aurait dépassé les limites posées par la loi ou par la simple raison, et aurait compromis les intérêts, soit intérieurs, soit extérieurs de la chose publique, l'*aman* conserverait toute sa force et toute son action, jusqu'à l'instant où le prince, agissant comme mandataire et délégué de la communauté musulmane, art. 243 et 244, en dénoncerait la fin. = *Ibidem.*

310. Cet acte de l'*imam* ne serait même pas encore un obstacle à ce que le même musulman, fort du droit imprescriptible qu'il tient de sa qualité de musulman, pût renouveler ce même *aman*, que l'*imam* viendrait de dénoncer.

311. Cette dénonciation ne suffirait pas pour en suspendre de suite le cours; il continuerait, comme si elle n'avait pas eu lieu, jusqu'à ce que ce *mustè'mèn* fût rendu à ses *ménè'a* antérieurs, soit par lui-même, soit, s'il ne le pouvait pas, par l'intermédiaire de l'*imam*, qui, aux termes mêmes du verset 6, chap. IX ci-dessus, *doit le faire parvenir en lieu de sûreté.* = *Ibidem.*

312. Ajoutons enfin que toute l'autorité du prince ne suffirait pas pour annuler, par rétroactivité, au-

cun des effets, aucune des conséquences consommées de l'*aman*.

§ 4. *Sanction de la loi qui rend l'*aman *obligatoire.*

313. Toute personne, fût-elle l'*imam* lui-même, ayant violé les lois qui rendent l'*aman* obligatoire, serait responsable des résultats funestes de cette violation; cette responsabilité aurait lieu, quand même le contrevenant aurait ignoré l'existence de l'*aman*.

Ainsi il devrait le prix du sang versé par lui, prix devant être remis à qui de droit; il devrait en outre la délivrance d'un esclave musulman; et si, n'en ayant pas, il ne pouvait en acheter un, il devrait le remplacer par un jeûne non interrompu de deux mois; les personnes réduites en esclavage et les biens pris seraient rendus.

S'il avait eu des relations avec les femmes sauvegardées par l'*aman* (*mustè'mènât*), il leur serait redevable d'un douaire, *mèhr*. = Les enfants provenus de pareilles unions seraient nés libres, si leurs mères étaient libres. = Ils seraient musulmans, parce que leur père serait musulman. = T. *dz*.

T. *dz*. 1° « Lorsque les musulmans assiégent une place, « il ne convient pas que l'un d'eux accorde, sans la permis- « sion de l'*imam* (ou de son délégué) l'*aman* aux habitants « de la place assiégée, ni même à un seul d'entre eux, « parce que le but du siége étant de la prendre, cet *aman* « y met évidemment obstacle; et dans aucun cas, mais « surtout quand il s'agit de la soumission des ennemis, il « n'est pas convenable qu'un simple particulier oppose sa

« volonté à celle de la communauté; il l'est encore moins « qu'un subordonné prenne l'initiative d'un engagement « qui place son chef sous ses ordres, à moins toutefois que « ce particulier n'ait agi avec l'agrément de ce chef. = A « l'*imam* seul a été confiée l'appréciation du bien ou du « mal qui peut résulter d'une affaire dans l'intérêt de la « communauté musulmane; et nul autre ne peut s'y ingé- « rer, au mépris de l'autorité et de la considération dues « au chef de l'État; ce qu'aucun sujet ne peut se permettre.

2° « Et cependant, *quel que fût le musulman qui* (dans « pareil cas) *accorderait l'AMAN*, il est incontestable qu'il « *en aurait le droit;* car, en vertu de la décision du pro- phète citée plus haut, décision à laquelle on doit se con- « former : *dans tout musulman existe le principe sur lequel « repose la validité de l'AMAN qu'il accorde.* En conséquence, « ce que l'*imam doit faire, c'est de s'abstenir de combattre les « harbi auxquels l'aman aurait été accordé;* et si, comptant « sur cet *aman*, les harbi étaient sortis de leur *mènè'a* (ici « c'est la place forte), *il devrait les y rétablir* (après dénon- « ciation de l'*aman*).

« L'imam pourrait même punir, s'il le jugeait à propos, « le présomptueux qui, en accordant ainsi l'*aman*, se serait « permis un acte tendant à avilir l'autorité du souverain. « Ne pas le punir serait encourager l'audace des autres, « et détruire toute subordination.

« Mais si l'*imam* reconnaissait l'utilité de l'*aman* accordé, « il ne pourrait en punir l'auteur, qui n'aura agi que dans « des vues d'intérêt public bien entendu, et qui souvent « aura cru que le retard qu'eût entraîné le temps d'aller « prendre les ordres de l'*imam*, pouvait faire perdre une « occasion favorable. Il est clair qu'en semblable position, « celui qui prend l'initiative de l'*aman*, loin de mériter « d'être puni, a droit à des remercîments et à de bons trai- « tements. » = *Sièri qèbir*, p. 196.

3° « Un musulman a accordé l'*aman* à une troupe de « *harbi*. Un corps de musulmans attaque ces *harbi*, tue

« les hommes, s'empare des femmes et des biens. Après « le partage, ils ont, de ces femmes, des enfants; et ce « n'est qu'ensuite qu'ils apprennent qu'un *aman* avait eu « lieu auparavant.

« Avant tout, les meurtriers doivent le prix du sang des « *harbi* tués, parce que l'*aman accordé* (même) *par un seul* « *musulman étant obligatoire* pour la communauté entière, « rendait évidemment sacrés leurs personnes et leurs biens; « et les meurtres qui ont eu lieu doivent être rangés dans « la classe des meurtres par erreur.

4° « Si au contraire ils avaient connaissance de l'*aman* « lorsqu'ils ont attaqué ces *harbi*, quoique, d'une part, on « pût bien y voir préméditation, de l'autre aussi, on peut « admettre un doute qui, leur présentant ces infidèles « comme *mubah*, a pu les disposer à les attaquer. Mais la « règle est tracée dans ce verset du Cour'an : *S'il y avait* « *entre vous et eux des engagements, le prix du sang*, dièt, « *doit être remis à qui de droit*, c'est-à-dire aux héritiers de « la personne tuée. = Quant à la captivité des femmes et « à la prise des biens, elles sont nulles; puisque les femmes « et les biens devaient être respectés, ils doivent être ren- « dus. = Si l'on peut admettre que les relations qu'ils ont « eues avec ces femmes ont été fondées sur la pensée qu'ils « pouvaient en être les propriétaires, comme ensuite il est « devenu évident pour eux qu'elles n'étaient pas leur pro- « priété, quoiqu'il n'y ait pas lieu à leur appliquer la peine « prononcée contre la fornication, ils n'en sont pas moins « redevables des douaires ordonnés en pareil cas; les en- « fants provenus de leur union avec elles sont les enfants « libres de leur père, parce que, nés de femmes libres, ils « sont eux-mêmes libres de naissance et sans avoir été ra- « chetés; enfin, ils sont musulmans, parce qu'ils doivent, « dans ce cas, suivre la condition de leur père, vu que les « enfants, lorsque leurs parents diffèrent de religion, doi- « vent être de celle qui est la meilleure (de la religion « musulmane si l'un des auteurs est musulman; de l'une

« des religions chrétienne ou juive, si l'un appartenant à « l'une des deux religions, l'autre auteur est *mèdjouci.*) » = *Sièri qèbir,* p. 106.

5° « *Il n'appartient pas à un musulman de tuer un autre « musulman;* et s'il le fait, *ce ne peut être que par erreur,* « Q'ATA'ÈN.

= « *Celui qui aurait tué,* par erreur, un musulman, de- « vrait (par expiation, *q'effarètèn*) *rendre la liberté à un « esclave musulman, et payer le* DIÈT, le prix du sang versé, « aux héritiers du mort, *à moins qu'ils n'en fissent l'aban- « don.*

= « *Si le tué, quoique appartenant à un peuple* infidèle « *votre ennemi, était un musulman, il* (l'homicide) *devrait « affranchir un esclave musulman.*

= « *S'il était d'un peuple* (infidèle) *avec qui vous fussiez « liés par des engagements, il* (l'homicide) *devrait* (pour « *qéffarèt* de l'infidèle tué) *affranchir un esclave musulman, « et payer aux héritiers du mort le prix de son sang,* DIÈT.

= « *Si* (n'ayant pas d'esclave musulman) *il n'avait pas « de quoi en acheter un, il devrait jeûner deux mois de suite* « et sans interruption. » = Cour'an, chapitre IV, v. 94. (Voir 4°.)

« Si l'*èmir,* le commandant, fait publier dans l'armée « que l'*aman* accordé par un de ses soldats aux habitants « d'une forteresse, ou même à un seul d'entre eux, sera « nul, et que, après cette proclamation, un de ces musul- « mans accorde l'*aman,* avec ou sans condition de rétribu- « tion, nul doute que cet homme avait le droit de le faire; « et (s'il l'a fait) ce ne peut être la proclamation de l'*èmir* « qui en empêche la validité. Ce droit de concession de « l'*aman* est, comme le droit de rendre témoignage, inhé- « rent à la personne du musulman, et la proclamation de « l'*èmir* ne peut le lui faire perdre. » = *Sièri qèbir,* p. 197.

314. S'il interrompait son jeûne un seul jour, il serait obligé de le recommencer en entier. = T. *e a.*

T. *e a.* « Le jeûne de deux mois (imposé par le verset 94 « ci-dessus) est en échange de l'affranchissement (qui n'a « pu être accompli); la continuité en est tellement exigée, « que, si le coupable suspend ce jeûne un seul jour, il doit « le recommencer en entier. » = *Tèfsiri wacit*, commentaire du verset 94, chap. IV.

§ 5. *Circonstances déterminant l'admission ou le rejet de l'*aman *accordé.*

1° Directement. — Premier mode. Par la voix.

315. La voix est, il est vrai, le moyen ordinaire d'accorder l'*aman;* mais il n'est pas le seul, ainsi qu'on le verra à la suite de ce mode.

Quant à l'emploi de la voix pour l'*aman*, il est exigé, non pas qu'elle ait été entendue par celui à qui l'*aman* a été accordé, mais du moins qu'elle soit censée l'avoir été.

316. Elle n'est pas censée avoir été entendue, lorsque l'*aman* a été accordé à une distance hors de la portée de la voix, quand même, de fait, elle l'aurait été par la partie intéressée, sans que d'ailleurs on pût en acquérir la certitude.

317. Elle est censée avoir été entendue, et par conséquent l'*aman* est accordé, quand la distance a été assez rapprochée pour que la personne à qui il était accordé, ait dû l'entendre.

Dans ce cas, l'*aman* existe, quand même elle ne l'aurait pas été, par une circonstance quelconque, telle que le sommeil et même la surdité du *mustè'-mèn, etc.* = T. *e b.*

T. *e b*, 1° « Quand les musulmans, assiégeant une place « forte, un d'entre eux crie aux assiégés, d'un endroit d'où « il ne peut être entendu : Vous êtes *âmin*, sauvegardés « par l'*aman*, ces paroles ne peuvent être regardées comme « constituant un *aman*, parce que le but, en parlant, doit « être de se faire entendre; et, quand celui qui a parlé « sait qu'il n'a pu être entendu, ce sont des paroles vaines « et perdues; il n'a pas accordé l'*aman*. = Si pareil *aman* « devait être admis, on devrait en conclure que tout mu- « sulman pourrait, sans sortir de la ville qu'il habite, dis- « tribuer ses *aman* entre tous les infidèles, Grecs, Indiens, « Turcs, etc. et interdire ainsi aux autres musulmans le « droit de les combattre avant que la fin de ces *aman* ne « pût leur être dénoncée; ce qui est évidemment contraire « à la raison. — Si, au contraire, la voix n'a pu être en- « tendue des *harbi*, parce qu'ils dormaient; ou que, quoi- « que sur pieds, ils étaient occupés de dispositions mili- « taires, ou que celui à qui était adressée la voix était « sourd, il y a alors *aman*; et il est défendu de les atta- « quer, avant d'en avoir dénoncé la fin. » = *Sièri-qèbir*, p. 140.

318. Il n'est pas nécessaire, pour la validité de l'*aman*, que le mot *aman* soit prononcé, il suffit que l'intention de l'*aman* s'y trouve renfermée.

319. La seule voix entendue par celui à qui elle s'adresse, lui assure l'*aman*, sans qu'il ait distingué les mots prononcés.

320. Enfin est valide l'*aman* accordé dans une langue étrangère, quand même le sauvegardé ne la connaîtrait pas. = T. *e c*.

Il est entendu que ces deux derniers articles supposent l'intention, comme dans le précédent.

T. *ca*, 1° « L'*aman* repose sur des bases tellement larges, « qu'il résulte de paroles, comme de signes, pouvant rece- « voir plusieurs interprétations (dont l'une renfermerait « l'idée de l'*aman*) : cette règle est confirmée par l'*aman* « que le khalife Omar reconnut avoir accordé à Hormou- « zan. » = *Sièri-qèbir*, p. 108 [42].

2° « Quand des musulmans crient de loin à des *harbi*, « dans une langue étrangère, qu'ils leur accordent l'*aman*, « il suffit que ces *harbi* entendent leur voix, pour être tous « admis à l'*aman*, *âmin*, parce que peu importe que la « langue dans laquelle on s'exprime (pour l'*aman*) soit « arabe, persane, grecque, cophte, etc.

3° « Si les musulmans connaissent la langue dans la- « quelle ils ont donné l'*aman* à des *harbi*, et que ceux-ci « ne la connaissent pas, ils n'en sont encore pas moins « *âmin*, parce que comprendre est une chose de for inté- « rieur, dont nul ne peut juger. L'unique chose sur la-

[42] Hormouzan, général persan, était prisonnier d'Omar; on l'amena devant le khalife. Après diverses questions, Omar lui dit : « Parle. — Parlerai-je le langage d'un vivant ou celui d'un mort, « demanda Hormouzan ? — Celui d'un vivant, répondit Omar. — « Hormouzan reprit, Omar, vous et nous, nous avons commencé « par vivre dans le *djahiliè* (le *paganisme*, littéralement : l'*ignoran-* « *tisme*). Nos religions étaient également mauvaises ; mais nous, nous « avions la puissance et la richesse; aussi étiez-vous, vous autres « tribus arabes, regardés par nous à l'égal des chiens; et quand Dieu « a eu suscité parmi vous un prophète, et qu'il vous a eu envoyé « une religion nouvelle, nous n'avons pu nous soumettre à vous « obéir. » Le khalife, furieux : « Quoi ! s'écria-t-il, tu es mon prison- « nier, et tu oses me parler ainsi ! Qu'on le mette à mort. — Est-ce « ton prophète, dit Hormouzan, qui t'a appris à faire mourir un pri- « sonnier à qui tu as accordé l'*aman* ? — Quand t'ai-je accordé l'*aman* ? « demanda Omar. — Omar, répliqua Hormouzan, tu m'as dit de « parler la langue d'un vivant : mais celui qui aurait à craindre pour « sa vie ne peut être vivant. Que Dieu lui donne la mort, dit le « khalife ! il a surpris de moi l'*aman* (sa vie en est la preuve), et je « ne l'ai pas compris. »

« quelle on puisse prononcer, c'est sur ce qui tombe sous « les sens, tel que, dans la présente question, le fait d'a- « voir fait entendre le mot *aman* (ou tout autre mot pré- « sentant la même idée) ; mais aux infidèles est réservé « de savoir s'ils l'ont entendu. En jurisprudence, ce prin- « cipe est fondamental et fécond en conséquences; et c'est « pourquoi il est exigé, dans cette question, que la voix « soit entendue, tellement que, si les infidèles se trouvaient « assez éloignés pour qu'il fût reconnu qu'ils n'ont pu l'en- « tendre, l'*aman* n'aurait pas lieu. » = Voir *Sièri-qèbir,* p. 116, et, à la suite de ce texte, les développements de cette question.

Deuxième mode. Par écrit.

321. L'*aman* peut encore être accordé par écrit, si l'accordant y est apte et qu'il soit connu comme l'auteur de cet écrit.

322. S'il n'est pas connu, il faut qu'il se fasse connaître; et sa déclaration suffira pour valider l'*aman,* pourvu qu'elle soit faite avant toute acquisition de droit par les musulmans sur les personnes et sur les biens des *harbi* qui en ont été l'objet. Dans ce cas, elle est un obstacle à ce que ces droits soient définitivement acquis.

323. Si cette déclaration n'avait eu lieu qu'après l'acquisition de ces droits, elle devrait, pour avoir une valeur, être confirmée par le témoignage de deux musulmans. Alors seulement elle est validée.

324. A défaut de ces formalités, les musulmans, devenus propriétaires communs et indivis de ces *harbi,* en deviennent ensuite, par le partage ou la

vente, les propriétaires individuels, et, parmi eux, le musulman qui aura reconnu authentiquement qu'il est l'auteur de l'*aman* et de l'écrit.

325. Ceux de ces *harbi* qui lui seraient échus en partage, ou qu'il aurait achetés, s'ils avaient été vendus et non partagés, seraient de droit libres, s'ils l'étaient avant l'*aman*, parce que, par la déclaration tardive de l'auteur de l'écrit et par le défaut de témoins réparateurs de cette faute, quoique ces infidèles soient, pour les autres musulmans, légalement esclaves, et que l'*aman* ne soit pas obligatoire pour ces musulmans, il l'est pour lui; il leur doit la liberté, quoiqu'il ait acheté des esclaves en eux, et qu'il ait dû en payer le prix.

326. Le mal n'est même par là réparé qu'imparfaitement. Ces *harbi* ont été les esclaves communs et indivis des musulmans, qui avaient un droit acquis au profit, résultat de leur présence sur le sol musulman. Si l'auteur de l'*aman* leur devait la liberté, ils ne la perdent pas entièrement dans le *Daru-l-islam*, où ils seront *raïa*, et payeront le *djizië*; et comme le profit de ce tribut pour la communauté musulmane sera partagé entre les musulmans, ceux qui les avaient comme esclaves ne seront pas privés des droits imparfaits qu'ils avaient acquis sur eux; car, quoique libres de leurs personnes, ces *harbi* ne pourront plus désormais retourner dans le *Daru-l-harb*. Ce serait rendre des soldats aux ennemis des vrais croyants.

327. Et s'ils se convertissent à l'islamisme, ils

seront en tout point assimilés aux musulmans. = T. *e d.*

T. *e d* 1° « Si les musulmans jettent aux *harbi* un « écrit, dans lequel il leur accordent l'*aman,* et que, se « fiant à cet écrit, les *harbi* viennent, ils sont *âmin,* parce « que l'écriture est un moyen de faire connaître sa pensée; « l'explication faite par les doigts équivaut à l'explication « faite par la langue.

2° « Si le contenu n'est pas un *aman,* il est évident que « l'on pourrait y voir une déception de la part des musul- « mans; et nous avons dit à ce sujet quelle était la déci- « sion d'Omar.

3° « Mais s'ils y trouvent concession d'*aman,* et que « celui qui a jeté l'écrit soit inconnu, on ne peut encore « y voir un *aman* (légal), parce qu'un écrit étant inca- « pable de donner par lui-même l'*aman,* l'auteur seul pour- « rait lui donner cette valeur; or cet auteur est inconnu, « et l'*aman* provenant d'un inconnu est nul. Il est d'ailleurs « possible que, fait à plaisir par quelques individus, il soit « l'œuvre de gens sans capacité pour accorder l'*aman,* tels « que des *raïa;* et ces considérations en nécesistent le rejet, « tant que des musulmans ne fourniront pas les preuves « juridiques que celui qui a jeté cet écrit est un musulman « habile à accorder l'*aman.* De ces preuves, en effet, dé- « pend l'annulation du droit qu'auraient les musulmans « de réduire à l'esclavage des *harbi* (qui sont venus im- « prudemment se livrer entre leurs mains).

4° « Si donc un musulman vient dire : c'est moi qui ai « jeté cet écrit, on doit distinguer (les différentes ques- « tions qui peuvent se présenter) :

5° « Si cette déclaration a lieu avant que les musulmans « se soient rendus maîtres des *harbi,* le déclarant est cru « sur sa parole, parce qu'ayant certifié avoir fait une chose « qu'il avait droit de faire, il n'est pas possible de suspec- « ter sa déclaration; et comme les musulmans n'ont pas

« encore de droit acquis sur eux, l'effet de ses paroles est « de mettre obstacle à ce qu'il le soit; jusque-là le témoi- « gnage d'un seul musulman suffit.

5° « Mais s'il n'avait parlé qu'après que les musulmans « se seraient emparés des *harbi*, il faudrait pour que celui « qui a jeté l'écrit fût cru sur sa parole, indépendamment « de son témoignage, le témoignage de deux autres mu- « sulmans. L'*aman* étant alors reconnu valide, les musul- « mans seraient obligés de rendre les prisonniers, et de « les faire parvenir à leurs *mènè'a.*

6° « Si au contraire, à défaut de ces témoignages, le « partage a eu lieu, et que plusieurs de ces *harbi* aient « échu à celui qui a fait la déclaration, comme il a attesté « leur liberté antérieurement à l'*aman*, et qu'aujourd'hui, « qu'ils sont en son pouvoir, leur conditions d'hommes « libres n'a pu changer pour lui, ils doivent être rendus « à leur liberté antérieure.

7° « Mais il ne leur est plus permis de retourner dans « leur pays; leur retenue à perpétuité dans le nôtre est un « droit acquis aux musulmans; droit auquel sa déclaration « ne peut nuire. = Dans cette position, s'ils ne se con- « vertissent pas à l'islamisme, ils deviennent *raïa*, parce « que, en pareille circonstance, ils payent le *djiziè*, impôt « personnel, et servent d'otages aux musulmans.

8° « De même, si l'*imam* ne juge pas à propos d'en « faire le partage, qu'il les vende, et que l'auteur de l'écrit « les achète, comme ils seront encore censés être esclaves, « il en devra payer le prix; et d'après les principes expo- « sés plus haut, tous ceux qui se trouveront entre ses « mains seront rendus à la liberté, mais il ne leur sera « pas non plus permis de retourner dans le *daru-l-harb.* » = *Sièri-qèbir,* p. 140 et 141.

Troisième mode de concession directe. Par signes.

328. Nous avons dit, article 315, que *la voix*

n'était pas le seul moyen de concession directe de l'*aman;* nous venons de voir que, en effet, il peut également être accordé par *écrit.*

Par *signes*, on arrive au même but. = T. *e e.*

T. *e e.* 1° « D'après une tradition, *Omar*, fils de *Q'attab*, « a dit : Si un musulman a fait avec sa main à un infidèle « un signe répondant à ces mots : *approche;* mais qu'il se « soit dit intérieurement, ou même à voix basse : *si tu viens*, « *je te tuerai;* et que l'infidèle s'approche, l'*aman* est le ré- « sultat nécessaire de ce signe; et il ne serait pas permis « de le tuer.

« Nous fondant sur cette décision du khalife, nous di- « sons : Il est admis que ce signe est une indication de « l'*aman;* et si l'infidèle n'a pas connaissance de ce que le « musulman se propose intérieurement, la loi veut qu'il « soit *âmin*, sauvegardé, parce qu'un signe indice de l'*a-* « *man* ne peut être une invitation de s'approcher que pour « celui qui croit pouvoir le faire en toute sûreté, et non « pour celui qui croirait avoir à craindre.

« Quant aux mots : *si tu viens, je te tuerai* (qu'aurait « prononcés à voix basse le musulman), comme cette cir- « constance (d'avoir été prononcés à voix basse) aurait dû « être un obstacle à ce que le *harbi* en connût la nature et « le sens, pour le savoir, il n'avait pas d'autre moyen que « de s'approcher de celui qui les avait prononcés (en sup- « posant même que ce *harbi* se fût aperçu que le musul- « man avait dit quelque chose).

« Si l'on veut supposer que ces paroles pouvaient être « une rétractation (de l'*aman* accordé par le signe), la loi « exige alors que cette rétractation soit connue de l'infi- « dèle, afin que le musulman ne puisse être soupçonné de « perfidie; car elle veut que tant que la rétractation ne sera « pas connue de lui, il jouisse de tous les priviléges atta- « chés à l'*aman*. Dieu a dit; chap. VIII, v. 60 : *O Mahomet*,

« *si tu crains d'un peuple infidèle quelque perfidie, dénonce-lui* « *la fin des engagements, afin que tu sois à égalité avec lui*, « c'est-à-dire que toi et ce peuple vous sachiez également « que ces engagements sont rompus. Dieu, qui sait tout, « voulant faire comprendre l'inconvénient de les rompre « sans avoir annoncé la reprise des hostilités, ajoute : *Et* « *Dieu n'aime pas les traitres.* » = *Sièri-qèbir*, p. 108; voir T. *dn*, 3°

2° Concession indirecte de l'aman. Par délégation.

329. L'*aman* peut s'accorder par délégation. Ainsi le simple *raïa* peut être chargé d'annoncer à des infidèles, au nom de tel musulman, qu'il leur garantit sûreté. Le délégué doit s'acquitter de ce mandat au nom de celui qui l'envoie; l'*aman* est valide, si le *raïa* s'acquitte exactement de sa commission, parce qu'il n'est ici que l'interprète du musulman qui a capacité pour l'accorder.

330. Si, au lieu de parler au nom de son mandant, le *raïa* agit en son propre nom, l'*aman* est nul, parce qu'il n'a pas capacité pour le créer.

331. Si le délégué est musulman, et qu'au lieu de parler au nom de celui qui l'envoie, il accorde l'*aman* en son propre nom, cet *aman* est valide, parce que, en qualité de musulman, ce délégué a capacité pour le créer.

332. Si, par un autre mode de délégation, le mandant dit au *raïa* : *Accorde à cet infidèle l'*AMAN, et que le *raïa* le fasse, soit en son propre nom, soit au nom du musulman, l'*aman* est valide dans l'un et l'autre cas, parce que, si le droit d'accorder l'*aman*

est refusé au *raïa*, c'est qu'il peut être soupçonné de favoriser ses coreligionnaires, 306. Or pareil motif n'existe pas ici, puisqu'il n'agit que par l'ordre d'un musulman, qui, lui, ne peut être censé agir, et par conséquent faire agir autrement que dans l'intérêt, soit religieux, soit politique des musulmans. = T. *ef.*

T. *ef.* 1° « Si le chef de l'armée ou tout autre musul« man ordonne à un *raïa d'accorder l'aman* à des *harbi*, et « que le *raïa* l'accorde, cet *aman* est valide, parce que ce« lui qui a donné l'ordre, ayant (comme musulman) qua« lité pour accorder l'*aman*, en a ainsi investi le *raïa*. En « effet, le motif qui a fait refuser ce droit aux *raïa*, est que « leur croyance religieuse les rend suspects de partialité « en faveur des *harbi*; mais comme le *raïa* agit ici par ordre « d'un musulman, tout motif de suspicion disparaît; et cet « *aman* (émané d'un musulman), ne peut évidemment être « que favorable à ses coreligionnaires.

« Cet ordre peut, toutefois, être énoncé de deux ma« nières : En le donnant au *raïa*, le musulman peut lui « dire : *accorde l'AMAN à tel harbi;* — ou : *dis-lui que tel* « *musulman lui* accorde l'*aman*.

« Dans le premier cas, c'est-à-dire, *accorde l'AMAN à tel* « *harbi*, il est indifférent que le *raïa* dise : *JE vous accorde*, « ou *tel musulman vous accorde l'AMAN;* le *harbi* est (dans « l'un et l'autre cas) également sauvegardé *âmin*, parce que « l'ordre qu'a reçu le *raïa*, lui confère le pouvoir d'accor« der l'*aman*, et l'assimile, à cet égard, à un musulman.

« Quelle que fût l'une des deux versions que choisit un « musulman, l'*aman* serait valide, parce qu'il a capacité « de créer lui-même un *aman*, ou d'en déléguer la création « à un autre.

2° « Dans le deuxième cas, au contraire, c'est-à-dire si « un musulman a commandé au *raïa* de dire : *tel musulman* « *vous accorde l'aman*, et que ce *raïa* s'y soit conformé, les

« *harbi* (désignés) sont *âmin*. Le *raïa* n'a été qu'un envoyé « qui a exécuté fidèlement ses instructions.

« Mais si, dans cette supposition, il a dit (parlant en son « propre nom) : *Je vous accorde l'aman, l'aman* n'est pas « acquis aux *harbi*, parce que le *raïa* n'avait qu'une mis- « sion, celle de remettre, en quelque sorte, une lettre, « mission qui ne lui conférait pas le pouvoir de créer l'*a-* « *man.* » = *Sièri qèbir*, p. 117.

§ 6. *Autres circonstances déterminant l'admission ou le refus de l'*AMAN.

333. Dans tous les cas où il est annoncé à des *harbi* qu'ils sont *âmin*, ils le sont, lors même que cette nouvelle serait fausse, pourvu toutefois que la personne qui la donne ait capacité d'accorder l'*aman*. En effet, tout en voulant les tromper, ce musulman crée l'*aman* en leur faveur, par le seul fait de l'annonce qu'il leur en donne. = T. *eg.*

T. *eg.* 1° « Un musulman s'adressant à des *harbi* as- « siégés leur dit : *Notre* ÈMIR *vous a faits* ÂMIN; en cela « il mentait; mais si les habitants du fort, le croyant, ou- « vrent leurs portes, ils sont certainement *âmin*; car si ce « musulman avait capacité, l'*aman* qu'il leur a annoncé « est valide. Si en effet cette annonce est conforme à la vé- « rité, il les en a informés; si au contraire elle n'y est pas « conforme, elle s'applique à l'*aman* auquel ce seul fait « donne l'existence.

2° « Mais si celui qui donne cette fausse nouvelle est un « *raïa* ou un *mustè'mèn*, les *harbi* à qui elle a été donnée « sont butin, *fèï*, des musulmans, parce que l'effet de sa « parole ne peut donner l'existence à l'*aman* qu'il n'a pas « capacité de créer. » = *Sièri qèbir*, p. 141. — Voir en

outre dans les pages suivantes la solution d'autres questions, d'après les mêmes principes.

334. Puisque, en principe, l'*aman* réclamé ne peut être refusé, 294, à moins que des motifs spéciaux n'y mettent obstacle, le réclamant est *âmin*, quand même nulle réponse n'aurait été faite à la demande adressée à des musulmans ayant capacité d'accorder.

Les motifs de refus spéciaux dont nous parlons ici seraient, par exemple, ceux exposés T. *e h*, 3°, ci-après, où les apparences seraient contre le réclamant. = T. *e h*, 1°. = Voir en outre T. *e l*, 4°.

T. *e h*. 1° « Si un *harbi* se trouvant, en vue des mu-« sulmans, dans son *mènè'a*, endroit de sûreté, sans armes, « sans personne avec lui, et à une telle distance qu'il ne « puisse être entendu par les musulmans, quitte (seul) « cet endroit, et se rapproche assez d'eux pour être en-« tendu, et que, privé de tout *mènè'a*[43], moyen de secours, « il réclame l'*aman* à haute voix, ce *harbi* est *âmin*, parce « que ces diverses circonstances montrent assez qu'il dési-

[43] *Mènè'a* (régulièrement *mènè'at*), pluriel de *mani'*, participe actif de *mèn'*, *empêcher*, est pris ici comme *nom abstrait*, et signifie *empêchement* dont l'ensemble forme une force physique ou morale, offensive ou défensive, et peut, suivant les circonstances, soit déterminer les attaques du parti qui croit avoir cette force pour lui, soit les arrêter. On peut, sous le deuxième rapport, traduire *mènè'a* par asile, refuge, lieu de sûreté, que ce lieu soit une place forte, un corps de troupes, etc. = Le nom seul du prince peut lui-même être une force morale pour celui qui se présente en son nom et par son ordre, force généralement défensive, puisqu'elle donne la sûreté à celui qui l'oppose à l'ennemi; mais pouvant, quelquefois, être offensive : c'est ainsi qu'à la suite de la victoire remportée par Ibra-

« rait obtenir l'*aman*. = Que les musulmans le lui accor« dent ou non (peu importe), la loi sainte l'accorde en « pareil cas. Il est donc sauvegardé. Dieu a dit, en effet, « voir T. *du*, ch. IX, v. 6 : *Si un infidèle te demande l'aman,* « *accorde-le-lui.* = Il a encore dit, ch. VIII, v. 63 : *S'ils* « *penchent vers la paix, penches-y aussi.* »

2° « Il serait encore légalement *âmin*, quand même il « aurait conservé son arme, mais sans paraître disposé à « s'en servir; car il se peut, ce qui arrive parfois, qu'il « n'ait pris cette arme que pour la vendre aux soldats « musulmans, ou pour défendre sa vie, tant que, encore « éloigné des musulmans, il se trouverait au milieu des « *harbi* (qui pourraient l'attaquer). »

3° « Mais, s'il se dirigeait vers les musulmans l'épée « nue à la main, la lance en arrêt, et que, sorti de son « *mènè'a*, il réclamât l'*aman* avec hauteur, il serait le *fèï* « des musulmans, parce que les apparences seraient contre « lui, et montreraient qu'il ne se dirigeait vers les musul« mans que pour les attaquer.

« En résumé, quand on ne peut s'assurer de la vérité, « on doit prendre les apparences pour base de son juge« ment (puisqu'il faut prononcer pour ou contre). » = *Sièri qèbir*, p. 119.

335. De même si, nul motif spécial ne s'opposant

him pacha sur les troupes du sultan, cinq soldats et un sous-officier de son armée s'étant présentés à Smyrne, suffirent pour soumettre, du moins pour quelque temps, cette ville à *Mèhmèd Ali*. = Sont dits *èhli mènè'a* ceux qui ont pour eux l'une de ces forces.

Des auteurs ont donné, de *èhli mènè'a*, une définition qui, par sa généralité, comprend ce double rapport : « Est *èhli mènè'a, la troupe qui a la force nécessaire pour mener à fin la chose qu'elle a entreprise.* Ils en font l'application ici à une troupe organisée gouvernementalement, ayant un chef, une discipline, source de cette force. = Ils ne comptent que comme un seul homme toute masse d'hommes dispersée et dépourvue de ces moyens de force, ils les regardent comme des *luçouç*, voleurs, brigands, etc.

à la concession de l'*aman*, il a été accordé spontanément et sans avoir été demandé, le *harbi* est légalement *âmin*. = T. *ec*, *ed*, *ef*, *eg*.

336. Le musulman, soit prisonnier des *harbi*, soit *mustè'mèn* dans le *daru-l-harb*, soit converti à l'islamisme sans avoir quitté le *daru-l-harb*; en un mot, le musulman sous la pression des infidèles est engagé personnellement par l'*aman* qu'il leur accorde, mais sans pouvoir rendre cet *aman* obligatoire pour les autres musulmans. = T. *e i*.

T. *e i*. 1° « Si un musulman, prisonnier des *harbi* dans « le *daru-l-harb*, leur accorde l'*aman*, cette concession « n'oblige pas les autres musulmans, parce que, en l'accordant, ce prisonnier n'avait d'autre but que son intérêt « personnel, celui de sa délivrance; il n'était pas mû par « des vues d'intérêt public (musulman), art. 295 et 296 : « prisonnier, il craignait pour lui-même; et, avant de pouvoir assurer la vie des autres, il faut pouvoir être tranquille pour la sienne. Si l'*aman* de celui qui se trouve « livré à la merci des infidèles pouvait les sauvegarder, « et qu'il dût être obligatoire pour les autres musulmans, « le premier effet serait de les forcer à s'abstenir de combattre les infidèles; et comme il est rare qu'il ne se trouve « pas, dans le *daru-l-harb*, de musulman prisonnier, il s'en « suivrait, pour les musulmans, impossibilité de jamais « combattre les mécréants; car la crainte conduirait ces « derniers à contraindre leurs prisonniers à les sauvegarder, ce qui serait un mal.

2° « Tout ce qu'il serait permis au prisonnier de faire, « serait, lui et les *harbi*, de s'accorder sûreté reciproque; « le prisonnier et les infidèles seraient tenus de remplir les « engagements pris de part et d'autre; et le musulman se « trouverait chez eux dans la position d'un *mustè'mèn*: s'il

« voyait entre leurs mains un musulman, de l'un ou de « l'autre sexe, qu'ils auraient fait prisonnier (et que ce pri-« sonnier fût, quoique musulman, esclave *kinn* des musul-« mans (voir note 16), il ne pourrait user de force pour « le délivrer, parce que cet esclave serait leur propriété, « comme le sont leurs autres biens; tellement que si, pen-« dant qu'il se trouverait entre leurs mains, ces *harbi* se « faisaient musulmans, leurs biens et cet esclave, qui en « ferait partie, continueraient de rester leur propriété (con-« formément à la décision du prophète); — mais si ceux « qu'ils auraient pris étaient des musulmans ou des *raïa*, « soit libres, soit *muqatèb*, soit *mudèbbèr*, soit *ummu-l-wèlèd*, « (voir art. 26, note 16; et art. 31, T. *q*, note 17), le « musulman prisonnier (devenu *mustè'mèn* par suite de « la concession réciproque d'*aman* dont nous venons de « parler), devrait employer tous ses efforts à leur déli-« vrance, parce qu'on ne peut ni rendre esclaves ces di-« verses classes de musulmans, de *raïa* libres et de *statu* « *liberi*, ni en acquérir la propriété. En faisant en effet la « même supposition de la conversion de ces *harbi* à l'isla-« misme, pendant qu'ils ont ces musulmans entre les « mains, ces prisonniers leur seraient retirés (parce qu'ils « ne peuvent leur appartenir). Les infidèles, en les rédui-« sant en esclavage, commettent un acte de tyrannie, « qu'un musulman ne saurait confirmer par l'*aman* (cette « question étant envisagée sous le point de vue musul-« man). » = *Sièri qèbir*, p. 117.

337. Quoique sauvegardé dans le *daru-l-harb* par l'*aman* des *harbi*, pourvu qu'il ne soit pas sous leur pression, un musulman pourrait cependant leur accorder un *aman*, dont la totalité des musulmans serait solidaire; car pour être à l'abri de toute pression, il suffirait que les *harbi* et le musulman se fussent accordés réciproquement l'*aman* dans le camp

musulman, quoique établi dans le *daru-l-harb* [44]; que ce musulman eût accordé son *aman* lorsque d'ailleurs il était encore entièrement libre et indépendant du *harbi.* A ces conditions, la solidarité de cet *aman* serait telle que, si l'*imam* attaquait ces *harbi* sans en avoir préalablement dénoncé la fin, il serait responsable des suites de cette attaque. = T. *e j.*

T. *e j.* « Si des *èhli-harb,* étant dans le *daru-l-islam* ou « dans le camp musulman, disent à un musulman : *Tu es « âmin ; viens chez nous;* et que, répondant à leur invita- « tion, il aille chez ces *harbi,* qu'il soit *èhli-'ail* ou *èhli-bagï,* « voir ch. II, il ne lui est permis de toucher à rien de ce « qui leur appartient, parce que, en acceptant leur *aman,* « il a pris (tacitement) l'engagement de s'abstenir de toute « violence contre eux; et tout engagement renferme le « devoir de le remplir.

« Si, dans les mêmes circonstances, avant d'entrer chez « ces *harbi,* ce musulman et ces *harbi* s'étaient mutuelle- « ment accordé l'*aman,* ce même devoir subsiste; et l'*aman* « que les *harbi* ont reçu de lui rend évidemment cette « obligation plus grande de sa part.

« Mais, dans ce cas d'*aman* réciproque, l'*imam* ne pour- « rait, avant d'avoir dénoncé l'*aman,* porter atteinte ni à « la personne, ni aux biens de ces *harbi mustè'mèn;* et, s'il « le faisait, il serait responsable de tous les dommages ; ce « qui n'aurait pas eu lieu dans le premier cas (où l'*aman*

[44] Le camp musulman, et même l'armée musulmane sont, en tout point, assimilés au *daru-l-islam,* lorsqu'ils sont dans le *daru-l-harb;* comme sont en général protégées sur mer et en pays étranger toutes personnes sous le pavillon d'une autre nation que la leur.

« n'était accordé que par les *harbi*, sans réciprocité de la « part d'un musulman.

« Dans cette dernière question, en effet, les *èhli-harb* « ont obtenu d'un musulman un *aman* valide (et obliga- « toire pour tous les musulmans), *aman* accordé dans les « *mènè'a* des musulmans, leur camp.

« Dans la première, il était permis d'attaquer les *harbi* « sans dénomination préalable; car ce n'était pas le mu- « sulman qui avait accordé l'*aman;* c'étaient les *harbi* qui « le lui avaient accordé; lui seul était *mustè'mèn;* tant « qu'il n'avait à souffrir d'eux aucune violence, il devait « lui-même s'abstenir de toute violence contre eux; mais « il ne s'en suivait pas qu'ils fussent eux-mêmes sauve- « gardés par les musulmans (ils étaient donc *mubah* pour « les musulmans autres que lui). » = *Sièri qèbir.*

338. Les musulmans, à la vue d'un *harbi* pouvant, par ses actes, leur inspirer des soupçons, se sont déterminés à l'arrêter; et cet homme, se voyant pris, a dit qu'il venait pour demander l'*aman.*

Si nul moyen de vérification ne peut leur prouver, ni que leurs soupçons étaient fondés, ni que réellement son intention était d'obtenir l'*aman;* dans le doute, le laisser libre serait renvoyer aux *harbi* un ennemi, et peut-être même un espion. Le doute, qui n'est pas levé ne leur permet cependant ni de lui accorder l'*aman*, ni de le réduire en esclavage, et encore moins de le mettre à mort; dans cette situation des choses, il ne leur reste d'autre moyen que de l'interner chez eux, sans le priver de sa liberté, mais de le soumettre au *djizïè*, et de lui interdire la faculté de retourner jamais dans le *daru-l-harb.* = Voir 326; T. *e d*, 6°, 7° et 8°. = T. *e k.*

T. *e k.* « Si les musulmans, voyant un *harbi* armé chercher à entrer (dans le camp), se porter à droite, à « gauche et sur les derrières de l'armée, cet homme se « hâte alors de demander l'*aman*, il est le *fèï* des musul« mans, et l'*èmir* aurait le droit de le faire périr, parce « que les apparences sont qu'il ne venait que pour espion« ner, ou même, en fondant à l'improviste sur des musul« mans, d'en tuer quelques-uns; mais nous venons de dire « qu'en pareil cas il faut agir d'après les probabilités; et « si rien n'indique que cet homme soit venu plutôt dans « de mauvaises intentions que pour réclamer l'*aman*, et que « les musulmans ne puissent, dans leur conscience, se « prononcer pour l'un des deux partis; l'èmir le fait saisir « et interner dans le *daru-l-islam*, et le fait *raïa;* tel est son « devoir; car dans ce conflit d'indications, qui ne laissent « aucun moyen de choisir, il est indispensable d'agir avec « prudence, et dans la question présente; en voyant, d'une « part, la possibilité que cet homme soit venu pour de« mander l'*aman;* de l'autre, la possibilité que son inten« tion fût (tout au moins) de piller, la prudence exige qu'il « ne soit ni mis à mort, ni devenu le *fèï* des musulmans; « comme aussi, qu'il ne soit pas renvoyé dans son pays « (comme le serait un *mustè'men*); il doit donc être laissé « libre dans le *daru-l-islam*, y être laissé à perpétuité; et, « s'il se convertit à l'islamisme, il ne sera inquiété en rien; « s'il ne se convertit pas, il sera soumis au *q'aradj.* » = *Sièri qèbir,* p. 120 [45].

[45] D'autres passages du *Sièri qèbir,* dans le même chapitre, nous prouvent que la même marche est suivie dans la même position, et même dans d'autres circonstances. — Voir p. 130, du *Sièri qèbir.*

(La suite à un prochain numéro.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Imaiy IX khsâyathiyâ agarbâyam añtar imâ hamaranâ.*

Le roi Darius déclare : Ce sont ces neuf rois que je pris dans ces batailles.

Imaiy est l'accusatif du masculin, comme plus haut *avaiy; imâ* l'accusatif du neutre dépendant de *hamaranâ.*

§ 4. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya dahyâva imâ tyâ hamithriyâ abava drauga ditam nâm akunaus tya imaiy kâram adaruźiyasa paçâva di. . . . manâ daçtayâ akunaus yathâ mâm kâma avathâ di. . . . .*

Le roi Darius déclare : Ces pays qui m'étaient rebelles, le mensonge me les avait ravis, puisque ceux-là trompèrent le peuple. Après cela mon armée les prit et les mit dans mes mains, comme je le voulais; ainsi elle les dépouilla.

Je donne le complément avec une extrême réserve ; mais il me semble pourtant que mon essai ne répugne ni à la grammaire ni au sens qu'on pourrait attendre. Je complète la phrase :

Drauga mâm ditam akunaus tya imaiy kâram aduruźiyasa paçâva ditâsis kâra manâ daçtayâ akunaus yathâ mâm kâma avathâ ditâsis akunaus.

La forme *aduruźiyasa* est le pluriel de la forme très-connue *aduruźiya;* elle est intéressante parce que le grec nous exhibe la même forme en σαν, ἔδοσαν, ἐδίδοσαν, ce qui se dirait en persan ancien : *adasa*, *adadasa*. *Daçtayâ* est écrit comme souvent pour *daçtaiyâ*. Après *yathâ mâm kâma*, on attendrait *âha*.

Quant au mot *drauga*, nous en avons déjà parlé. Pour ajouter quelque chose en justification de ma restauration du texte, j'ai déjà allégué plus haut la manière dont se construit le verbe *di*, « perdre, ravir, » c'est-à-dire avec un double accusatif : le participe *dita* se conforme toujours à l'objet principal ; ici je prends pour objet principal d'abord Darius, et dans la deuxième phrase *khsâyathiya*.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : khsâyathiya tuvam kâ khsâyathiya hya aparam âhy hacâ Draugâ darsam patipayauvâ martiya hya arika ahatiy avam ufraçtam parçâ yadiy avathâ maniyâhy dahyâus maiy duruçâ ahatiy.*

Le roi Darius déclare : O toi (roi) qui seras roi plus tard, garde-toi avec audace de te rendre coupable de l'imposture. L'homme qui sera méchant, juge-le comme il est à juger. Si tu règnes ainsi, mon pa ys pourra être puissant.

Le paragraphe est difficile; Darius donne à son successeur le conseil de protéger son pays contre l'imposture, c'est-à-dire contre la révolte. Je ne crois pas que Darius veuille exhorter son successeur à ne point mentir; il lui donne le conseil de se garantir contre les imposteurs, pour ne pas en souffrir ce qu'a pâti l'auteur de l'inscription; il lui indique pour cela les moyens pour pouvoir prévenir cette espèce d'insurrection.

Les mots *hya aparam* sont contractés en *hyâparam* dans la troisième colonne où nous les avons analysés.

Le pronom interrogatif *kâ* est ici singulièrement employé comme relatif, aussi la longueur de la voyelle finale est surprenante.

Cette table nous exhibe beaucoup de formes du verbe substantif, entre autres aussi quelques-unes du *lĕt*, du mode identique au subjonctif grec. Il ne manquera pas d'intérêt de regarder une fois le verbe perse juxtaposé au verbe substantif grec.

INDICATIF PRÉSENT.		SUBJONCTIF.	
PERSAN.	GREC.	PERSAN.	GREC.
âmiy.	*εἰμί.*	*âhamiy* (*âmiy*).	*ὦ.*
âhy.	*εἶ.*	*âhy.*	*ᾖς.*
açtiy.	*ἐστί.*	*ahatiy.*	*ᾖ.*
âmahy.	*ἐσμέν.*	*amâhy.*	*ὦμεν.*
açta.	*ἐστέ.*	*ahata.*	*ἦτε.*
hañtiy.	*εἰσί, ἐντί.*	*hâñtiy.*	*ὦσι*, etc.

Le mot *darsam* se trouve aussi dans la première

inscription, où j'ai supposé qu'il faudrait lire *haca darsata* au lieu de *darsam;* nous y étions forcés, à moins que nous ne voulussions pas construire *kâra haca sim darsam atarça*, laquelle construction nous n'avons pas encore le droit d'admettre, attendu que *hacâ* veut l'ablatif, et que l'enclitique pronominale se joint à la préposition du mot et ne la précède pas, et que enfin *sim* ne s'emploie que comme accusatif. Dans le présent passage pourtant, nous ne nous déciderons pas à hasarder une pareille conjecture, attendu que l'entourage des mots n'est nullement aussi clair qu'il l'était plus haut. Seulement, en désaccord avec mes devanciers, je prends *darsam* dans la signification de « audacieusement, » non dans celle de « beaucoup. » L'impératif médial *patipayauvâ* est formé, ce qui n'est justifié par rien, par le suffixe *uvâ*, qui correspond au sanscrit स्व, au grec *σο*, au zend *añhva*, ce qu'on lit généralement *añguha*. Je crois que le sens est : « défends-toi, » le mot étant irrégulièrement formé de *pati* et de *pâ*; je n'admets pas l'acception au sens moral de « garde-toi de faire. »

Les mots *avam ufraçtam parçâ*, ont déjà trouvé leur explication dans la première inscription; *parçâ* seulement est l'impératif, tandis que nous avions là l'imparfait.

Le subjonctif (*lêt*) *maniyâhy* a été restauré d'après des passages analogues, et, comme je le crois, avec raison : seulement, je n'approuverais pas la signification donnée à ce mot « pensée, si tu penses ainsi, le

pays sera puissant. » Mais la pensée serait à cet endroit tout à fait déplacée. « Si tu agis ainsi, si tu règnes ainsi, » serait beaucoup plus juste. Je risque même cette dernière signification, car bien qu'il y ait un *man*, « penser » en sanscrit, il y a en persan moderne مان, « seigneur, » et منش, « dignité. » Je ne donne pourtant pas cette explication pour complétement sûre.

On a comparé le mot *duruçâ* avec le zend *dûraosa*, le sanscrit दूरोष *dûrôsha*, mais à tort; le persan ne s'écrit pas 𐎭 𐎢 𐎼 𐎢 𐎿 𐎠 *durausâ*, mais 𐎭 𐎢 𐎽 𐎢 𐏂 𐎠 *duruçâ*. La signification de ce mot est « puissant; » je le compare comme parent avec le persan moderne درست. Dans une inscription de Persépolis, ce mot se trouve remplacé par *akhsasâ*, inviolable. » Les mots zend et sanscrit, si toutefois ils sont identiques entre eux, ce qui est encore incertain, diffèrent aussi quant à la signification. J'insiste encore sur la non-identité du mot zend et du sanscrit, parce que la glose de Nériosengh *dûraosa* pour *dûramṛtya*, « éloignant la mort, » a trop d'autorité étymologique, pour nous au moins, pour qu'elle soit regardée comme nulle et non avenue. Je parlerai ailleurs de ce point, comme de l'étymologie du mot zend.

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Ima tya adam akunavam vasanâ Auramazdâha hamahyâyâ tharda akunavam tuvam kâ hya aparam imâm dipim patiparçâhy tya manâ kartam varnavatâm thuvâm mâtya . . . . . iyahy.*

Le roi Darius déclare : Ce que je faisais, je le faisais toujours par la grâce d'Ormazd. Toi qui consultes cette table à l'égard de mes exploits, ne crois pas que tu aies été trompé; qu'elle t'instruise, ne t'en défie point (?).

Telle est, à ce que je crois, la version la plus probable, mais je suis loin de prétendre qu'elle soit la seule conforme à la vérité.

J'ai pourtant bonne confiance dans la première partie de mon explication; je prends *patiparçâhy*, non-seulement pour « lis, » mais je considère le mot dans ses rapports étymologiques, et *patiparç* veut dire « demander, consulter, s'enquérir; » l'accusatif *tya manâ kartam* est construit avec *patiparç* et en est l'objet éloigné. Les verbes signifiant « demander » se construisent ici comme en grec avec un double accusatif.

Le mot *dipim*, du nominatif *dipi*, est bien intéressant, parce que son sens ressort du texte même; il doit être compris comme l'a expliqué M. Rawlinson, par « table, inscription. » Ce terme se retrouve encore dans quelques autres inscriptions, notamment dans celle de Xerxès à Van. La racine sanscrite दीप् *dîp*, veut dire « brûler, illustrer; » दीप *dîpa* indique « une lampe; » *pradîpa*, la même chose, et « illustration, instruction; » sous cette dernière acception on trouve *dîpa*, comme son composé *pradîpa*, sur les titres de livres. Le mot persan *dipi* veut dire « table, celle qui instruit. » Il y avait un verbe dénominatif *dîpây*, « instruire, » que je suppose dans

le mot دپایه, « école, » anciennement *dipâyaka* ou *dipâyâ*, de même le mot دبیر, « clerc, » semble venir de la même source, à moins qu'il ne soit d'origine arabe. Il ne serait pas impossible que le mot دیوان *divan* n'eût la même origine; il avait subi une altération de پ en و, assez commune du reste, mais je suis encore loin de présenter cette opinion avec cette sûreté exclusive que donne la conviction de la vérité du fait qu'on avance.

J'ai suivi dans le mot *varnavatâm* l'explication de M. Benfey; toutefois, elle peut prétendre à une certaine probabilité, à cause de l'explication qu'Anquetil donne du mot zend *vĕrĕnavat;* il le traduit par « instruire. » A ce que je sais, ce terme n'a pas encore été interprété autrement. Le mot zend *pairiverenâidhi* a été expliqué par M. Burnouf par « envelopper; » le verbe simple peut dire « garder, » et probablement il se montre dans le XVIIIe fargard du Vendidad. On pourrait donc très-facilement traduire : « qu'elle te préserve que tu ne fasses un mensonge. » Le *varnavatâm* serait, du reste, toujours la troisième personne de l'impératif. Je ne serais pas mal disposé à lire, avec le savant Anglais, *mâtya duruziyâhya*, bien que j'explique tout autrement le sens de la phrase.

Le pronom *thuvam, tu*, fait, à l'accusatif, *thuvâm;* le zend, dans ces mots *tûm* et *thvâm*, représente le même changement de la *tenuis* en l'aspirée. Je trouve ici une de ces rares données sur l'accent tonique des anciens Perses; l'âme du langage hu-

main, l'accentuation, révèle sa mystérieuse puissance dans des phénomènes qui paraissent d'abord très-peu importants, mais qui jettent une lumière imprévue et brillante sur l'idiome tel qu'il se prononçait dans la bouche des nations.

Le nominatif *tuvam* accentuait la première syllabe; celle-là était la partie principale du mot, c'est elle qui a été conservée dans l'idiome de nos contemporains. Mais l'accusatif, en allongeant la voyelle, rejetait son accent à la fin; l'*u*, très-peu entendu, et plus visible dans l'écriture qu'intelligible à l'oreille, n'avait pas d'autre but que d'adoucir la prononciation; l'influence de la semi-voyelle se faisait alors remarquer en changeant, d'après la règle générale, la *tenuis* en l'aspirée correspondante. Ceci explique le *tuvam* à côté de *thuvâm*.

§ 7. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Auramazdâ . . . . . yathâ ima hasiyam naiy durukhtam adam akunavam hamahy âyâ thrada.*

Le roi Darius déclare : Ormazd sois mon témoin que je n'ai jamais fait ce récit d'une manière mensongère.

M. Rawlinson a sans doute trouvé le vrai sens du mot qui, autrefois, était à la place de la lacune d'aujourd'hui. Le mot employé reste pourtant douteux; c'était peut-être *Auramazdâm âyâçâmiy*, « j'invoque Ormazd. » (Comparez le zend *âmâm yâcañhva.*)

Le mot *hasiyam* n'est pas encore clair; s'il y avait

hâsiyam au lieu de *hasiyam*, l'interprétation « témoin » ou « témoignage, » supposée par M. Rawlinson, serait prouvée, puisque ce serait le sanscrit साक्ष्य *sâkshya*, « témoignage. »

M. Benfey a proposé d'identifier ce mot *hasiyam* avec le sanscrit *satyam;* mais ce changement serait inusité, attendu que le mot persan correspondant serait *hatiyam* ou *hathiyam*, mot rendu acceptable par le zend *haithya*, « vrai ; » en outre, le démonstratif *ima*, sans le corrélatif *tya*, ne saurait être employé comme substantif.

Les langues iraniennes manifestent une loi phonétique commune dans le mot *durukhtam*. Une *tenuis* devant une autre consonne ne peut pas subsister ; il faut que la première se change en aspirée. Au radical *duruz* s'ajoute la syllabe du participe *tam;* le *z* est ici le représentant d'une gutturale *g*, qui revient aussi dans le substantif *drauga;* il doit pourtant se changer en *kh*. Cette loi est constante pour toutes les langues iraniennes, et ce fait prouve que ceux-ci ont tort, qui veulent harmoniser le code des règles phonétiques de ces langues d'après les lois du sanscrit.

§ 8. *Thâtiy Dárayavus khsâyathiya : Vasanâ Auramazdâha tya maiy aniyasciy vaçiy astiy açtiy kartam ava ahyâyâ dipiyâ naiy nipistam avahyarâdiy naiy nipistam mâtya hya aparam imâm dipim patiparçâtiy avahyâ paruva thâ tya manâ kartam nisida varnavâtiy durukhtam maniya.....*

Le roi Darius déclare : Beaucoup d'autres exploits que j'ai faits par la grâce d'Ormazd ne sont pas inscrits dans

cette table. Ils ne sont pas inscrits par cette raison que celui qui plus tard consulterait ce monument.....

Je ne puis, avec la meilleure volonté du monde, accepter de bon gré les traductions de mes devanciers, attendu qu'elles me paraissent renfermer un gros contre-sens, dont on ne peut guère accuser Darius s'adressant à ses peuples. Je ne parle pas de la traduction allemande de M. Benfey que je ne comprends pas plus que le texte persan.

M. Rawlinson est au moins intelligible. Il traduit: « Pour cela, ce n'est pas inscrit, afin que beaucoup d'exploits faits par moi ailleurs ne paraissent pas mensongèrement exposés à celui qui, plus tard, consulterait cette inscription. »

Comment? Darius remplit plusieurs colonnes spacieuses du récit de ses exploits, il raconte minutieusement tout ce qu'il a fait dans des pays différents, il prend Ormadz pour témoin qu'il a dit la vérité, et il termine en s'excusant de l'insuffisance de son exposé qui, complet, aurait pu être pris pour mensonger? Quelle excuse! Je dis la vérité, mais je ne dis pas la vérité entière, afin qu'on ne croie pas que je sois menteur. La réponse que le plus simple Perse aurait faite à son monarque alléguant de telles raisons, semble claire.

Par quelle raison Darius n'aurait-il pas gravé tous ses exploits sur le roc de Bisitoun? Apparemment parce qu'il avait déjà trouvé moyen de les éterniser ailleurs.

Et tel est réellement, à ce que je crois, le sens de l'inscription; je propose seulement de compléter le *thá* avec *tháyátaiy*, du reste avec la plus complète réserve.

La traduction latine est alors : « Ne ei qui postea « hanc tabulam viderit, sæpe exponantur quæ a me « facta sint alicubi. » « Afin que ce qui a été fait par moi ailleurs ne soit pas trop souvent raconté à celui qui lira plus tard cette inscription. »

La fin du paragraphe est encore plus obscure, puisqu'elle est tronquée. J'ose restituer *varnavátiy durukhtam maniyam*, ce que je traduis : « Qu'il se préserve de l'esprit du mensonge. » Le mot *manyus* a été persan; le nom Ἀρειμάνιος, conservé par Théopompe, nous rend le persan *Ahramaniyu* à côté du اهرمان, et du zend *Aǧhrómainyus*. Le participe, dans cette acception, ne doit pas étonner. Mais, comme je l'ai dit, la restitution est loin d'être sûre; car notre connaissance de l'ancien achéménien est trop bornée pour défendre avec assurance de telles restaurations.

Maintenant les détails :

Le changement du *d* final, ordinairement retranché, en *s* devant *c*, a déjà été l'objet d'une remarque à l'occasion de *avasciy*.

Le mot *açtiy* nous montre cette forme indélébile du verbe substantif qui a affronté tous les siècles. Le sanscrit अस्ति, *asti*, le persan *açtiy*, le grec ἐστί, le lithuanien *açti*, l'allemand *ist* ont quelque chose de frappant, même pour celui qui regarderait comme

une chimère la supposition de la parenté de ces langues.

La forme *ahyâyâ dipiyâ* est le génitif employé comme locatif, à moins que ce ne soit la forme estropiée du locatif lui-même.

Le mot *nipistam* a conservé dans la langue actuelle son son et sa signification; nous trouvons le mot نبشتن ou نوشتن, « écrire, » dérivé de l'ancien *nipistanaiy*, conservé dans l'inscription de Van en Arménie. Le terme officiel a peut-être servi d'original au terme biblique (Esdras, IV, 7) נִשְׁתְּוָן, si c'est une altération de *nipistavâ*, à moins que ce mot ne vienne de *nista*.

Le *parav* ne peut être que l'adjectif neutre employé adverbialement dans l'acception de « beaucoup, souvent. » La signification de « devant, avant, » exigerait *paruvam*, sanscrit पूर्वम् *pûrvam*.

Le *nisida* me semble être bien expliqué par M. Benfey, c'est pour *naid-ida*, d'après le changement de *d* final en *s*, le sens en est « non ici, ailleurs. »

Les subjonctifs *varnavâtiy patiparçâtiy* ne semblent pas avoir besoin d'explications ultérieures; ils présentent la forme connue sous le nom de *lêt*.

M. Rawlinson fait, à l'occasion de ce paragraphe, une remarque historique qui certainement fait honneur au bon jugement de son auteur. Quels sont ces autres exploits dont parle le monarque perse? Sont-ce les expéditions de Thrace, d'Inde, de Grèce, desquelles la modestie de Darius ne permet pas de retracer les victoires? Le savant Anglais se décide

avec beaucoup de bon sens pour la négative de cette question qui, certainement, a quelque chose de séduisant de prime abord. Il suppose que Darius veut parler des victoires remportées par ses satrapes en même temps qu'il était occupé en Perse et à Babylone. Je crois en outre que si Darius eût gravé cette inscription après les événements cités plus haut, il n'aurait pas manqué d'en donner ici quelques indications; une autre raison militant en faveur de l'opinion du savant Anglais, c'est que la paléographie de Bisoutoun présente des signes incontestables d'une plus haute antiquité que les autres inscriptions et que, dans l'énumération des provinces, ne figure aucun de ces noms que les expéditions plus ou moins heureuses ont fait ajouter aux autres documents cunéiformes.

§ 9. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Tyaiy paruvâ khsâyathiyâ. . . . â â[ha] avaisâm avâmiy? açtiy kartam yathâ manâ vasanâ Auramazdâha hamahyâyâ tharda duvartam.*

Le roi Darius déclare : Ceux qui ont été rois avant moi, leurs exploits ont été accomplis comme les miens, toujours par la volonté d'Ormazd.

Ceci est, je crois, le sens des paroles perses. Une fatalité, malheureusement non isolée, nous enlève, au milieu de la partie de l'inscription conservée, une lettre qui rend obscure toute la phrase. La lacune dans le mot *avâ.iya* a été comblée par un *c* par M. Benfey, qui assimile le mot ainsi restitué au sanscrit *anvacê,* non existant, qui signifierait « par terre. »

Il traduit pour cela : « L'œuvre de mes prédécesseurs est anéantie. » Je l'avoue, je ne pourrais pas me résoudre à accepter cette interprétation, qui contiendrait une sortie assez maladroite contre les rois perses, et qui en outre ne serait justifiée ni par l'histoire, ni par les données que Darius nous fournit lui-même sur ses prédécesseurs.

J'émets l'hypothèse que la lettre endommagée n'est qu'un 𐎶 *m*, je lis *avâmiy*, comparable au zend *avahmi*, au sanscrit *avasmin*, s'il existait; je le traduis par « ici. » C'est le locatif de *ava*.

Le génitif nous représente tout à fait la forme du génitif des pronoms en *sâm; avaisâm* est le zend *avaêsâm*, le sanscrit *aveshâm*. Cette ancienne terminaison s'est conservée tout entière dans le *rum* des Latins et dans le génitif épique en *αων* (dérivé de *ασων*). J'ai déjà dit que l'enclitique *sâm* n'était que la dernière syllabe de cette forme du génitif.

Le mot *duvartam* a été, à ce qu'il me semble bien expliqué par M. Benfey qui le compare au sanscrit दृ *dvṛ*, « s'emparer, gagner, faire. »

La version donnée ci-dessus est plus simple et plus claire que l'interprétation de mes devanciers; il faut pourtant remarquer qu'une toute petite chose me gêne, c'est celle de ne pas lire devant *avaisâm* le pronom *tya*, mais je dois aussi remarquer que le *â* qui se trouve au commencement du mot complété en *âha* par M. Rawlinson, est au moins suspect, attendu qu'il se trouve au milieu de la fissure. On pourrait, sans grand inconvénient, changer le 𐎠 en

=𐎹, et restaurer à l'endroit de la lézarde 𐎫 𐎹, ce qui donnerait *tya;* le premier mot serait alors à compléter : [*ahañt*]*â*, « ils furent, » toute la phrase pourrait être celle-ci :

Tyaiy paruvâ khsâyathiyâ âhatâ tya avaisâm avâmiy açtiy kartam, etc.

§ 10. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya . . . . num thuvâm varnavatâm tya manâ kartam avathâ . . . . avahyarâdiy mâ apagaudaya yadiy imâm dipim . . . . . . Auramazdâ thuvâm daustâ biyâ utâtaiy taumâ vaciya biyâ utâ drañgam źivâ.*

Le roi Darius déclare : Que cette table t'informe sur mes exploits. Tellement ils sont accomplis. Pour cela ne les altère pas. Si tu conserves cette inscription, qu'Ormadz t'aime et que ta race soit puissante, et que tu vives longtemps.

L'état tronqué de ce passage ne nous permet pas, ainsi que dans les paragraphes précédents, de pouvoir trancher la question d'une manière nette. Mon interprétation s'éloigne beaucoup de celle de mes devanciers.

Le point principal est d'abord de tâcher de restituer la lacune après *khsâyathiya*. Il manque à peu près trois lettres après ce mot, et une ou deux lettres après *nu*. S'il était certain, ce qui malheureusement ne l'est pas, que l'espace entre *nu* et *m* contenait deux lettres, je me croirais en droit de proposer cette restitution *ima anukaram thuvam varnavatâm*. Le mot *anukara* dont nous connaissons en persan moderne deux dérivés انکار et نکار, veut dire « image, imitation; » le premier signifie aussi « livre

de notices, compte. » Le terme *anukara* serait un excellent pendant à *patikara* « image, » qui se lit quelques lignes plus bas.

Le savant Anglais a voulu voir ici une apostrophe de Darius à ses successeurs, avis que je ne saurais partager; le professeur de Göttingue a cru reconnaître dans un mot *anukrâma* le sens de « de race en race. » Ce qui paraît positif c'est que le premier mot est un substantif d'où dépend *varnavatâm* et c'est ce qui m'a guidé dans mon interprétation.

Le mot *apagaudaya* est obscur; ne pouvant pas trouver une meilleure signification, j'accepte celle de mes devanciers « cacher. » Le verbe *gaud* est employé dans la dixième conjugaison, le gouna est constaté par la combinaison 𐎢 𐎦. On l'a rapproché du sanscrit गुह्, *guh*, pour *gudh*; le grec ΚΥΘ, Κεύθω vient de la même source. L'ordre « ne cache pas » se rapporte, non pas à l'inscription, mais aux faits qui y sont racontés.

L'emploi de *mâ* avec l'impératif rappelle tout à fait la même application de ce mot en sanscrit et en grec.

Malheureusement, ce n'est pas le temps seul qui nous a mal fait connaître cette partie de l'inscription; le courageux voyageur a oublié, par mégarde, une ligne dont le sens pourtant se laisse facilement deviner. Le reste de la phrase est clair et nous fournit quelques nouveaux mots assez curieux.

C'est d'abord cette phrase : *Auramazdâ thuvâm daushtâ biyâ* « Ormazd t'aimera ». L'accusatif n'a rien

de surprenant, si l'on considère *daustâ biyâ* comme un futur formé d'après la manière sanscrite et latine par le suffixe *târ*, latin *tur*. En langue brahmanique on dirait जोष्टा भवेत्, *gôshṭâ bhavêt*. Le verbe sanscrit *ǵush* trouve son représentant dans le zend *zus*, d'où dérive *zaosa* « amitié; » le persan le changea en *dus*. Le persan moderne a conservé la racine de l'idiome ancien dans le mot دوست « ami, » peut-être notre mot *daustâ*, bien que le changement de *s* en س soit quelque chose d'irrégulier.

La forme *biyâ* nous présente une anomalie toute particulière à l'idiome achéménien. La racine *bu*, en zend, forme son potentiel en précatif *buyâṭ;* le persan, probablement porté par la force de l'accent tonique, a entièrement supprimé la voyelle du radical. La langue moderne ne semble rien avoir conservé de cette forme.

Le mot *drañgam* « longtemps, » ainsi il faut lire, s'est éternisé dans l'idiome de nos contemporains, où il se dit درنك, il est vrai, sous une acception un peu différente, « délai. » L'adjectif *drañga* voulait dire : « long, grand; » c'est le sanscrit दीर्घ, *dîrgha* et le grec *δολιχός*. Le radical de ce verbe était *drag* et *draz*, d'où viennent le verbe zend *drang* et le participe *darakhtâ*, en persan, employé substantivement avec la signification de « arbre, » درخت, autrefois *drakhta*. Du substantif *drâzô*, persan *drâza*, vient l'adjectif moderne دراز « long. » Le persan moderne آردشير درازدست nous donne ainsi le moyen de re-

construire le nom du roi que les Grecs nommaient Ἀρταξέρξης Μακρόχειρ, c'était *Artakhsathra drâżadaçta*.

Le mot *drañga* en question se retrouve encore dans le nom du pays de Drangiana, ayant la signification de « la grande. »

Plus fidèle que le zend, le persan nous retrace la racine sanscrite *ǵîv*, latin *viv*, grec βιF. Le *zîv* des Perses trouve, en zend, trois représentants, *ǵî*, *gi* et *zî*. Il est possible que cette dernière se soit aussi présentée en persan, dans le mot زندگان « vie ». Le mot زیستن a été déjà expliqué comme une contraction d'un ancien *żivastanaiy*[1]. La racine se retrouve en outre cachée dans le mot يزو « sang, vie », qui représente probablement un terme ancien *upażiva*.

§ 11. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Yadiy imam h. . . gâm apagaudayâhy naiy thât. . . . . Auramazdâtaiy żatâ biyâ utâtaiy taumâ mâ biyâ.*

Le roi Darius déclare : Si tu caches ce récit en ne le lisant pas ? Ormazd te sera ennemi, et ta race ne vivra pas.

Malheureusement le mot *ha. . . gâm* est mutilé, bien qu'il se trouve à un endroit tout à fait bien conservé du reste. M. Rawlinson semble avoir deviné ce sens, mais la restauration est très-difficile. Je doute qu'il ait été aussi heureux en tentant la

[1] Cette étymologie est maintenant rendue certaine par la forme parsie *zivestan*, telle qu'elle se trouve dans la grammaire parsie de M. Spiegel, qui m'était inconnue à l'époque de la rédaction du présent mémoire.

restitution *thâhyâhy* « tu ne dois pas être nommé, » c'est-à-dire, « on t'oubliera ». Il y a une raison majeure contre cette interprétation, c'est que la négation devrait être, dans le cas posé, *mâ* et non *naiy*. La construction, au contraire, prouve que *naiy* est encore subordonné au *yadiy*.

Je croirais pour cela que le mot *thâh* doit s'expliquer comme le contraire de *apagaudayâhya*, et que *thâhâhy* a la signification de « faire connaître. »

Le *tay* doit être lu *taiy*.

Quant à *źatâ biyâ*, il est à faire la même remarque grammaticale qu'à l'occasion de *daustâ biyâ;* c'est une espèce de futur. L'exécration est forte, qu'Ormazd t'anéantisse; je n'ai pas besoin d'insister sur le verbe *źan*.

§ 12. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Ima tya adam akunavam hamahyâyâ tharda vasanâ Auramazdâha akunavam Auramazdâmaiy upaçtâm abara utâ aniyâ bagâha tyaiy ha(ñ)tiy.*

Le roi Darius déclare : Ce que je faisais, je le faisais toujours par la grâce d'Ormazd. Ormazd m'apporta son secours ainsi que les autres dieux qui existent.

Le paragraphe présente, pour la première fois, le mot *baga*, dans la forme de son pluriel *bagâha;* nous ne le lisons ici qu'au nominatif du pluriel, tandis que les inscriptions de Persépolis et de Van nous le présentent en beaucoup de cas.

C'est un fait curieux que ce mot très-important « Dieu » s'exprime dans toutes les langues de la souche

iranienne autrement qu'en persan ancien, et qu'il n'y ait que les langues slaves qui emploient, pour la même idée, le même terme. Le mot persan *baga* ne se retrouve pas en persan moderne, mais bien en russe *bog* avec lequel l'idiome des Achéménides n'a qu'une parenté collatérale et assez éloignée. La langue moderne exprime cette idée par خدا, *uvadâta* « créé par lui-même », le zend *hvadâta*. Le mot *baga*, en zend, indique une partie de prières, un mot de prière, et le sanscrit भग, *bhaga*, qui veut bien dire « vénérable », indique aussi « divinité, » mais n'est pas devenu le nom spécial de Dieu.

Ce mot *baga* « Dieu, » du reste, se trouve dans une grande multitude de noms propres que les Grecs et les Hébreux ont laissés. Les noms בגתא et ואבגתא (Esth. I, 10.) nous représentent les noms perses *Bagata* et *Uvâbagata*, attendu que le ו n'est pas ici probablement la copule. Nous reconnaissons cet élément entre autres dans les noms de Βόγης (Hér. VII, 107), *Baga;* en Βαγαῖος, *Bagâyus;* en Βαγαπάτης (Ktésias), *Bagapatis* ou *Bagapâta* « protégé par les dieux; » en Βαγώας, *Bagâvâ,* « jouissant de la protection des dieux; » ensuite dans le nom de Behistun, où se trouve cette inscription; c'est le même Βαγίσλανον ὄρος de Diodore, ce qui nous donne le mot persan *Bagaçtâna* « endroit divin. »

Quant aux noms grecs commençant en Μεγα, j'en parlerai plus tard.

Le nom de la ville de Bagdad me semble aussi se rattacher à cette classe de mots. Les Persans

modernes, pour expliquer l'étymologie de ce mot, dont le premier élément n'est plus dans leur langue, ont imaginé une étymologie de باغ « jardin, » et de داد « donné, » et l'ont, à cette occasion, rendue plausible par une jolie petite histoire sur la fondation de Bagdad. Le nom me semble remonter plus haut, et avoir appartenu à un village que plus tard la capitale a remplacé. Le nom ancien est *Bagadâta* « donné des dieux. »

La terminaison *âha* en *bagâha* est tout bonnement un reste de l'ancien nominatif prolongé, tel qu'il se trouve aussi dans les Védas, en *âsas; bagâha* rappelle tout à fait le védique भगासस्, *bhagâsas.*

Ha(ñ)tiy se rattache au sanscrit सन्ति, au zend *heñti*, au grec dorien *ἐντί*, au latin *sunt*, au germanique *sind*. L'existence de la nasale est prouvée par le moderne اند.

§ 13. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : avahyarâdiy Auramazdâ upaçtâm abara utâ aniyâ Bagâha tyaiy hañtiy yathâ naiy arika âham naiy drauźana âham naiy zaurakara âham . . . i . . . tau tya taumâ upariy abistâm upariy ya . . . tahay sabu . . . . uvata zuka . . . . . manâ vithibis . . . . . kartam adam hya . . . m aparçam.*

Le roi Darius déclare : Pour cela Ormazd m'apporta son secours et les autres dieux qui existent, parce que je n'étais ni méchant, ni menteur, ni tyran . . . . . race au-dessus de sa position, au-dessus de . . . . . de moi par les dieux du pays . . . . . fait je . . . . . le jugeais.

La première partie de la phrase est bien con-

servée, ou au moins facile à expliquer; quant à la dernière, il faut la laisser comme elle est. La mutilation est d'autant plus désagréable que l'état intact de l'inscription nous aurait sans doute fourni des renseignements linguistiques assez curieux.

Drauź(a)na veut dire « menteur » et ensuite « scélérat. » Le mot *zaurakara*, au contraire, est obscur. Je lis *zaurakara* et identifie le mot au mot persan زور « force, » zend *zâvar*, pehlevi زور. Quant au *abistâm*, je l'identifie, non pas au sanscrit अभिष्टि, *abhishṭi*, mais à अभिष्ठा, *abhishṭhâ;* la signification serait ou « salut, » ou « retour » (comparez le persan بهشت).

§ 14. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Tuvam kâ khsâyathiya hya aparam âhy martiya hya drauź(â)na ahatiy hyavâ tara . . . âhatiy avaiy mâ i. . . . . atifrastâdiy parçâ.*

Le roi Darius déclare : Toi, qui après moi seras roi, l'homme qui sera menteur ou qui sera méchant, ne les protège pas (?), frappe-les fortement, juge-les.

Quant au sens, je ne diffère pas beaucoup de l'interprétation que mes devanciers ont bien établie; surtout les restitutions du savant anglais sont aussi simples que spirituelles. Je leur demande seulement la permission de ne pas être de leur avis quant au mot *atifrastâdiy*.

Ce terme intéressant n'est pas un locatif d'un thème féminin en *tât*, comme l'a voulu M. Rawlinson; cela s'écrirait *atifrastâtiy*. Le premier mot *atifraśtâ* a bien été détaché par M. Benfey; mais je

crois qu'il se trompe s'il veut trouver dans le *diy* la particule enclitique *di*, dont M. Burnouf a démontré l'existence dans le zend. *Atifrastâdiy* est un impératif, comme l'est *parçâ; adiy* est tout simplement l'impératif de *as* « être, » il correspond au sanscrit एधि, *êdhi* et est irrégulier pour *azdiy*, comme le sanscrit dit *êdhi* pour un *ôdhi* plus régulier. La combinaison de la forme en *tâ* avec le verbe substantif a déjà été discutée; elle se trouve en sanscrit comme en persan. Quant à *atifrastâ*, j'y vois le nom d'agent de *ati-parç* « examiner à la rigueur, juger; » le changement du *ç* en *s* est irrégulier.

Quant au mot tronqué... *tar...*, la signification est claire, mais il m'est impossible encore de combler la lacune. Je proposerai bien pour l'autre lacune *avaiy mâ isâ avaiy atifrastâdiy*, mais sous la plus grande réserve, attendu qu'on pourrait trouver encore mieux.

§ 15. *Thâtiy Dârayavus khsâyatiya : Tuvam kâ hya aparam imâm dipim vainâhy tyâm adam niyapaisayam imaivâ patikarâ mâtya viç(a)nâhy yâvâ . . . . . yâvâ patikariyâhy.*

Le roi Darius déclare : Toi qui verras plus tard cette inscription que j'ai écrite et ces images, ne les détruis point. Autant que tu les épargnes, autant tu seras protégé ?

Niyapaisayam a été très-heureusement restitué par M. Rawlinson. Le mot *patikara* veut dire « image, » c'est le sanscrit प्रतिकार, *pratikara;* les Hébreux ont conservé ce mot dans le chaldéen פתכר, le pehlevi nous exhibe [illegible], et le persan moderne پیکر. Le mot *viç(a)nâhy*

pourtant est plus difficile à analyser. Est-ce un verbe *çan* avec la préposition *vi*, ou *viç* avec le suffixe de la quatrième conjugaison sanscrite? L'imparfaite connaissance de la langue achéménienne ne nous permettra guère de trancher cette question. Je voudrais cependant me décider pour la dernière alternative et comparer le mot avec le sanscrit *vish* (pour *vik*), d'après la neuvième conjugaison. Le persan, dans le cas de la vérité de l'hypothèse, aurait conservé le *ç* comme altération du guttural *k*. Le mot veut dire en sanscrit « séparer; » ensuite le persan en a changé la signification, en le prenant pour « dégrader. »

Quant à la fin de la phrase, j'ai suivi le savant anglais, sans être toutefois plus convaincu de l'exactitude de sa restauration qu'il ne l'est lui-même.

§ 16. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Yâvâ imâm dipim vainâhy imaivâ patikarâ naiyadisa viç(a)nâhy utâ [yadiy] âvâ tau. . . . . parikarâhadis Auramazdâ tuvâm daustâ biyâ utâ taiy taumâ vaçiya biyâ utâ drañgam zivâ utâ tya kunavâhy avataiy uparam Auramazdâ danautuv.*

Le roi Darius déclare: Autant que tu verras cette inscription ou ces images, si tu ne les altères pas et ne les dégrades pas, autant que tu les conserveras, Ormazd te protégera et ta race sera grande, et tu vivras longtemps, et ce que tu fais, qu'Ormazd le bénisse plus tard.

Quant à la traduction, elle est aussi hasardée que le texte même est tronqué. Je ne crois pas qu'il faille suppléer *yadiy;* la phrase est obscure, parce qu'on ne connaît pas la conjonction devant *tau*. . . Seu-

lement le *naiyadisa*, ou, comme lit M. Rawlinson, *niyadish*, n'est que la négation, à laquelle on a ajouté la conjonction *yadiy* et *sa*, l'accusatif enclitique; le *nais-idâ*, aurait déjà dû enseigner que la négation est *naiy* et non pas *niya*.

En *dis*, je vois la particule enclitique zende *dis*; seulement le *parikarâhadis* pourrait étonner. Mais quelle serait la forme régulière? *Parikârahydis*, ce qui n'était pas à prononcer; on était alors obligé de faire une concession à l'euphonie, et de dire *âh-a-dis*, en rejetant le *y*.

Le *tau* est très-difficile à compléter, puisque un malheureux hasard l'a tronqué à deux reprises.

Le subjonctif *kanavâhy* correspond aux autres formes semblables que nous connaissons déjà; il est formé de *kunausiy* « tu fais. »

Le mot *danautuv* est un impératif de la troisième personne du singulier d'un verbe qu'il m'est encore difficile d'identifier avec un verbe quelconque sanscrit. Nous avons ou la cinquième ou la huitième conjugaison; en tout cas, le verbe est *dan*, peut-être le *dhan* du sanscrit dont il provient, धन, *dhana* « richesse. » M. Benfey a allégué le sanscrit धन्व, *dhanv*, qui, certainement, est parent de la racine achéménienne, mais *danautuv* ne vient pas de *dhanv*, ou *danuv;* en perse le sens du mot est : « faire réussir, bénir. »

§ 17. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Yadiy imâm dipim vainiya vic(a)nâhadis utâ yâvâ tau.... naiyadisa parikarâhy*

Auramazdâtaiy źatâ biyâ utâtaiy taumâ mâ biyâ utâ tya kunavâhy avataiy Auramazdâ h. . . . . tuv.

Le roi Darius déclare : Lorsque tu vois cette inscription et que tu la détruis et que tu ne conserves pas ces images, Ormazd t'anéantira et ta race ne vivra pas, et ce que tu fais, qu'Ormazd le détruise.

Le mot *vainiya* me semble être pour *vainiyâ;* la forme correspondant à *thaçtanaiy*, et ainsi l'a regardée M. Rawlinson, devrait être *vaiñtanaiy* ou *vainitanaiy*.

Le mot *viç(a)nâhadis* est composé comme *parikarâhadis*, ce que nous lisons dans le paragraphe précédent.

Je ne crois pas que la restitution *(y)âvâ* soit exacte; il me paraît être le nominatif du pluriel de *ava*.

A l'heure qu'il est, il m'est encore impossible de statuer avec sûreté sur la restauration acceptable de *h. . . tuv;* mais il est évident que ce mot veut dire « frustrer, anéantir, » en formant une opposition avec le *danautuv* de la phrase précédente.

§ 18. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Imaiy martiyâ tyaiy adakaiy (?) avadâ aha(ñ)tâ yâtâ adam Gaumâtam tyam Magum avâźanam tya Bardiya agaubatâ adakaiy imaiy martiyâ tyaiy anusiyâ manâ Vindafranâ nâma Viçpakahyâ? Vidarna nâma Duźgarahyâ? puthra Pârça Gaubruva nâma Marduniyahyâ puthra Pârça Utana nâma Franâçpahyâ puthra Pârça Bagamukhsa nâma Dazdaupirahyâ puthra Pârça Açpâthina nâma Hamargahyâ? nâma Pârça.*

Le roi Darius déclare : Ceux-ci étaient les hommes qui

étaient auprès de moi, lorsque je tuai Gomatès le mage, qui s'appelait Smerdis. C'étaient ces hommes qui étaient mes complices : un Perse nommé Intaphernès, fils de Hyspakès (?); un Perse nommé Hydarnès, fils de Dysgarès (?); un Perse nommé Gobryas, fils de Mardonius; un Perse nommé Otanès, fils de Franaspe; un Perse nommé Mégabyse, fils de Zopyre, et un Perse nommé Aspathixès, fils d'Amorgès.

Nous ne connaissons pas les motifs qui ont porté le roi de Perse à faire succéder aux exhortations et aux imprécations que nous venons de lire, cette liste des conjurés Pasargades qui mirent une fin à la royauté usurpée des mages. Mieux aurait valu, dans notre intérêt, qu'il les eût nommés à la première table des inscriptions, nous aurions au moins la nomenclature intacte. Mais, malgré l'état déplorable dans lequel nous est transmis ce document très-précieux, nous pouvons encore tirer des conséquences assez graves, quand même nous n'aurions pas toujours réussi à restaurer l'inscription.

La traduction scythique, dont le savant anglais nous prive encore, nous a, malgré les injures qu'elle a dû souffrir, donné quelques renseignements précieux pour la reconstruction de la phrase; il est très-probable que, de son côté, la traduction assyrienne nous révélera un jour de nouveaux points de vue auxquels nous n'avions pas encore pensé.

Hâtons-nous d'abord de reconnaître que le mot *adakiya* a été probablement bien restauré par M. Rawlinson. Quant à la signification, je ne suis pas encore fixé; mais il me semble qu'on ne pourrait guère al-

léguer le persan moderne اندکی « un peu, » dont la signification ne peut facilement être mise en rapport avec les autres mots du texte.

Les noms des Pasargades qui tuèrent le mage sont différemment transmis à la postérité par Hérodote et par Ctésias. Le médecin du jeune Cyrus nous fournit les noms suivants : Ὀνόφας, Ἰδέρνης, Νορονδοβάτης, Μαρδόνιος, Βαρίσσης, Ἀρταφρένης. Nous ne voyons qu'un seul homme qui soit nommé et par Hérodote et par Ctésias; quant aux autres, dissentiment complet. A qui donner la préférence? Au père de l'histoire qui a, pendant le cours d'un voyage immense, recueilli par-ci par là quelques notions sur l'histoire des peuples dont il visitait les pays, ou au médecin du roi, qui puisait dans les sources les plus authentiques, et qui pouvait disposer des archives impériales de Perse?

La réponse ne se fera pas attendre. Au premier, dont l'autorité et la véracité ont reçu une satisfaction éclatante dans le témoignage irrécusable d'un document authentique, d'un document émanant de l'homme même qui, mieux que tout autre, devait connaître ces complices. Si l'inscription de Bisoutoun ne nous constatait que le fait, que le père de l'histoire, quoiqu'il ait été calomnié et traité de menteur, est l'historien le plus sincère et le plus consciencieux de l'antiquité; nous lui serions redevable de beaucoup au nom de l'appréciation de la littérature grecque. L'inscription de Bisoutoun rend cet immense service à l'histoire orientale de

nous donner le contrôle vérificateur pour les histoires de toutes les nations, dont les Grecs nous ont, presque seuls, transmis quelques connaissances. Sans doute ils se sont trompés en détail, mais le fond, les vérités générales qu'ils ont transmises, restent intactes, et sont confirmées par ce document que la science du XIXe siècle vient d'exhumer de la tombe de l'oubli.

Nous nous apercevons de quel poids peuvent être, à côté des autorités irréfragablement corroborées par une découverte tardive, les historiens orientaux, écrivant plus d'un millier d'années après ces événements dont les Grecs étaient contemporains, et qui ont mêlé ensemble et confondu les histoires de deux pays différents, et de deux ou plusieurs dynasties toutes disparates. Les rois de Mirkhond, de Firdousi, ne peuvent être mis en rapport avec l'histoire; et s'il y a quelques personnages qui sont empruntés à l'histoire de Perse, comme Ardeshir Longue-Main (درازدست), Darius Codoman et Alexandre, rien dans leurs histoires n'est authentique que ces noms, et le reste appartient à une autre histoire, sinon au mythe.

Passons aux détails.

Le premier nom est *Vindafranâ*, qu'Hérodote a rendu Ἰνταφέρνης; c'est peut-être l'Ἀρταφέρνης de Ctésias. On ne sait pas si l'on doit mettre cette erreur au compte de l'historien ou à celui de son épitomateur Photius. Quant au nom Ἰνταφέρνης, il est assuré par Hérodote. Darius ne nous dit, du reste, rien

de la fin tragique de son ancien complice, qu'il fit mourir avec toute sa famille pour une cause futile. Mais cette histoire a été illustrée par le dévouement fraternel de la femme de la victime, qui, libre de sauver un de ses parents voués à la mort, choisit son frère. Ce conte n'est pas encore oublié en Orient; le فاكهة الخلفا l'allègue comme un trait sublime.

Le nom *Viñdafranâ*, car c'est ainsi qu'il faut lire, se dit dans la traduction *Viddapana*. L'explication de ce nom est très-difficile, attendu que les données nécessaires nous manquent dans les langues congénères. Toutefois, il se trouve en zend (Yesht Farvardin XXX) *frenî* dit « des femmes saintes, » On l'interprète alors « pieux. » Mais cette signification ne paraît guère admissible en persan, parce que plusieurs compositions, comme *Franabâzus*, Pharnabaze, *Tiźiyafranâ*, Tissaphernès, ne seraient pas explicables par cette interprétation. Le sanscrit प्रण, *praṇa*, veut dire « antique, » ce qui pourrait convenir à l'explication des textes zends et à quelques noms persans, tels que *Franaka*, Pharnace, *Franâçpa*, Pharnaspes et d'autres. Mais la mise en parallèle du nom de Tissaphernès avec le nom zend *Tiźyârstis*, nous semble autoriser à voir dans le mot *franaḥ* l'expression pour une arme que nous ne pouvons indiquer de plus près. Ceci n'est qu'une hypothèse, que la connaissance plus approfondie de la langue achéménienne va ou confirmer ou rejeter.

Quant au mot *Viñda*, il n'est pas plus facile à interpréter. Le mot zend *viñd*, le sanscrit विन्द्, *vind*,

ne nous servent à rien du tout. Le mot est un substantif dont on ne connaît pas la signification. L'élément se trouve en Ἀρταΰντης, *Artaviñda*, et Ἀρταΰντη, *Artaviñdâ* (Hér. IX, 11).

Le nom du vainqueur de Babylone, *Viñdafrâ*, paraît être ressemblant, mais non identique.

M. Rawlinson nous dit que le commencement du nom propre du père d'Intaphernès se trouve traduit par *Viçpa;* si son dessin est exact, il ne manquerait guère qu'une lettre entre la reconstruction *viçpa* et le *hyâ* du génitif, que l'inscription a conservé. Je ne doute pas que cette lettre ne soit un *k;* le nom serait alors *Viçpaka*, ce qui se rattacherait au nom propre védique विश्वक, *Viçvaka.*

Le deuxième nom se lit dans la version scythe *Huddâna*, sauf rectification du déchiffrement de la deuxième écriture cunéiforme. M. Benfey a, avec raison, soupçonné que ce nom était le *Vidarna* des Perses, le Hydarnes, Idarnes (Curt. IV, 3) des anciens; je n'ai pas douté d'accepter cette supposition, contre M. Rawlinson qui y voit Otanes. Mais, par un passage d'Hérodote (III, 68) où cet homme est nommé fils de *Pharnaspes* (*Φαρνάσπεω μὲν παῖς, γένεϊ δὲ καὶ χρήμασι ὁμοῖος τῷ πρώτῳ Περσέων*), Otanes se trouve être oncle, du côté de la mère, de Cambyse; il avait été beau-frère de Cyrus, qui avait épousé sa sœur Kassandane (Hér. II, 1). Nous n'avons aucune raison de douter du récit d'Hérodote. Or, le père de cet *Huddâna* se dit en scythique *Dhugghara*, et de ce nom l'*r* est réellement conservée en persan; et

les données grecques et orientales que nous devons respecter autant qu'elles ne sont pas réfutées, ne nous permettent pas d'identifier le nom *Huddâna* avec Ὀτάνης.

Le nom du père de Hydarnes se dit *Dhugghara* en scythique, d'après M. Rawlinson. Il est difficile de vouloir préciser le nom achéménien, d'autant plus que nous n'acceptons que provisoirement les déchiffrements proposés par ce savant; on pourrait, en attendant, supposer *Duźgara* « difficile à dévorer (comparez le zend *neregara*), fort. »

Le troisième nom est bien conservé dans la cinquième table, c'est *Gaubruva*, ce qui s'accorde admirablement avec le Γωϐρύας des Grecs; il n'y a peut-être pas un nom si bien rendu par les Grecs que celui-là. Il veut probablement dire: « ayant le « sourcil du taureau, » le taureau étant, comme on sait, sacré en Perse comme dans l'Inde. L'étymologie, spirituelle du reste, de M. Pott, خوبروی « beau de figure, » ne s'est pas confirmée par la découverte de Bisoutoun.

Le nom du père de Gobryas est Mardonius, grand-père du célèbre vaincu de Platée; le nom perse *Marduniya* parle encore en faveur de la fidélité des Grecs. Le nom vient du thème *Mardu*, ce qui se retrouve dans le nom des Μάρδοι (*Mardava*), de Μαρδόντης, *Marduñta*, et de Mardochée, *Mardukhiya*, ce que les juifs ont bien rendu par מרדכי.

La faute de Ctésias (ou de Photius) est facile à expliquer : au lieu du fils, on a nommé le père;

le Μαρδόνιος de Ctésias est une erreur pour Γωβρύας ὁ Μαρδονίου.

Le quatrième conjuré est Otanès, et aussi, à ce sujet, Hérodote est confirmé à l'égard de Ctésias. Celui-ci nous donne le nom d'Ὀνόφας, ou Ὀνούφας. Hérodote nomme Ἀνάφης, Anaphes, fils d'Otanès. Encore une confusion semblable à celle que nous avons relevée à l'occasion de Gobryas. La traduction scythique ne nous donne pas le nom; mais elle a sauvé fort heureusement la dernière lettre *n*. Le nom d'Hydarnes ayant été placé le deuxième de la liste, nous ne pouvons admettre ici qu'Otanès, fils de Pharnaspe.

C'est ainsi que la lettre scythique *n*, qui seule a été conservée dans le nom du conjuré perse, nous donne une nouvelle preuve de la véracité d'Hérodote. L'individu en question est Otanès, et non pas son fils Anaphes, avec lequel il a été confondu par les Perses mêmes. La faute de cette confusion est certainement celle de Ctésias, non pas celle de son abréviateur. Nous savons par Diodore (XXXI, fol. 19) que les rois de Cappadoce se disaient petits-fils de Cyrus, et cet auteur nous a transmis la généalogie qu'ils alléguaient en leur faveur. Diodore donne ces renseignements avec une certaine défiance; il rend seuls responsables les Cappadociens mêmes. Il dit : Καμβύσης τοῦ Κύρου πατρὸς ἀδελφὴν ὑπάρξαι γνησίαν Ατόσσαν, ταύτης τε καὶ Φαρνάκου τοῦ Καππαδοκίας βασιλέως γενέσθαι παῖδα Γάλλον καὶ τούτου γενέσθαι Σμέρδιν, οὗ Αρτάμνην, τοῦ εἶναι Ἀναφᾶν ὃν καὶ διενε-

γκεῖν μὲν ἀνδρείᾳ καὶ τολμῇ. Il devint alors, d'après ce récit, un des sept qui ont tué le mage; mais il est facile à voir, du premier coup d'œil, que c'est une généalogie inventée après coup par les Cappadociens. Ce qu'il y a encore de surprenant, c'est que le fils de cet Anaphas s'appelle comme son père; chez Hérodote, Anaphas, fils d'Otanès, commanda les Cissiens. En outre, il n'est guère à présumer que le rejeton au cinquième degré de la sœur de Cambyse, père de Cyrus, aurait été déjà un homme d'un certain âge, comme l'était évidemment Otanès, beau-frère de Cyrus et beau-père du mage. Le récit de Diodore ne peut donc rien prouver contre l'autorité d'Hérodote, corroborée par le document de Bisoutoun.

Le nom persan d'Otanès est obscur; je n'hésiterais pas à le transcrire par *Utanus* « ayant un beau corps, » si, peut-être, ce nom ne s'était pas exprimé par Ὄτανος. Le nom d'Utanus aurait certainement conservé sa désinence dans la version scythique, qui pourtant le fait terminer par un simple *n*. Si l'on veut admettre l'identification donnée, il faut statuer ici une exception de la règle, que le *us* des Perses se traduit en ος grec, et le *a* ou *is* en ης; il y en a, bien qu'elles soient assez rares.

Le père d'Otanès s'appelait *Franâçpa*, grec Φαρνάσπης, peut-être « ayant des cheveux vieux; » le fils était Anaphas, dont le nom a été confondu avec celui du grand-père, si l'on ne veut pas admettre que le père de Phédime ait eu deux noms. Quant au nom *Ana-*

phas, son explication est très-difficile, attendu qu'on ne sait pas comment justifier l'aspirée *f*. Nous avons en zend un mot dont le locatif se dit *nafsu;* le nominatif en serait *nafs;* avec l'*a* primitif ou *u*, ce serait *'Anaf* ou *Unaf:* je donne cette étymologie, sans en vouloir garantir l'exactitude.

Le cinquième conjuré est Megabyze, fils de Zopyre. Nouveau triomphe pour Hérodote, que Darius est loin de démentir. Les noms et du père et du fils ne sont pas entièrement conservés; mais n'importe, nous en savons assez pour pouvoir confirmer entièrement le renseignement du père de l'histoire. Le nom du conspirateur, Megabyze, ce qui est la chose principale, se trouve chez Hérodote; Ctésias nous donne Norondobatès ou Barisses.

La table achéménienne ne fournit que la fin du mot; mais la traduction scythique a *Pagavukhsa*, selon M. Rawlinson. Il rétablit ainsi le nom persan : *Bagavukhsa*, je crois à tort. Le *v* du scythique n'est pas seulement représentant du *v* perse, mais aussi du *m*. En outre, le nom *Bagavukhsa* n'aurait jamais été transcrit en grec autrement que par Βαγώξης, ou Βαγαύξης; le *v* entre *a* et *u* est plutôt voyelle que consonne. Je lis *Bagamukhsa*, et je reconnais en même temps dans cette permutation la cause du changement de *Baga* en Μεγα.

Cette donnée nous éclaire en même temps sur l'étymologie des noms persans nombreux commençant avec Μεγα. La transformation du *m* en *b*, et *vice versa*, s'est opérée avec une extrême facilité.

Nous nous bornons à alléguer les noms suivants : Μεγαδόστης (Hér. VII, 105), *Bagadaustâ* «ami de Dieu», Μεγασίδρης (Hér. VII, 72), *Bagacithra* «rejeton de Dieu,» Μεγάπανος (*Id.* VII, 62), *Bagapânus* «protégé par Dieu,» Μαγαῖος (Plut. Alc. 29), *Bagâyus* «aimant Dieu,» identique probablement au nom Βαγαῖος. Il y a, du reste, en zend un mot *magha* qui veut dire «pierre;» ensuite il manque en perse la racine *mag*, d'où vient *Magus* «le mage.» Μαγαῖος pourrait aussi être dérivé de ce dernier mot.

Le deuxième élément est plus clair; en zend, il n'existe pas une racine correspondante au sanscrit *muc*. Il faut avouer notre ignorance sur ce point.

Le nom de Zopyre, si connu parmi nous, est singulièrement exprimé dans la traduction précitée. Il se nomme d'après M. Rawlinson *Dadd'hupiya;* quelle différence entre le Ζώπυρος des Grecs et la forme originale! Mais pourtant l'identité pourrait se rétablir parfaitement, et peut-être verrons-nous que la forme grecque n'est pas beaucoup plus altérée que la forme scythique.

M. Letronne, dans une lettre spirituelle à M. Botta, a déjà parlé de ce nom *Zopyrus;* la physionomie grecque de ce nom le frappa; mais il crut, avec raison, qu'il n'y avait ici qu'un nom perse grécisé et non pas un nom que les Perses eussent emprunté aux Grecs. On avait déjà tâché de l'expliquer; M. Quatremère, avant la découverte des inscriptions achéméniennes, l'avait assimilé a *Shahpour;* nous avons su depuis que le nom de *Shapour* se disait à l'é-

poque de Darius de manière à ce qu'il fût impossible d'en former Ζώπυρος.

Il est fâcheux que nous n'ayons pas encore la transcription médo-scythe dans toute son étendue, nous verrions bientôt de quelle manière il faut accepter les déchiffrements du savant anglais. Cependant, admettons que la leçon de M. Rawlinson soit exacte; elle s'éloigne encore beaucoup de l'original, mais on pourrait facilement l'expliquer. Rien n'est plus commun que la suppression du *r* dans le médique; pour *piya* nous pouvons hardiment proposer *pira*, comme le *Bâbirus* des Perses se traduisait, en scythe, *Babegh* d'après la leçon de M. de Saulcy.

Le scythe *Dadd'hupiya* peut très-bien s'être prononcé en persan *Dazdaupira*, dont, il est vrai, je ne sais pas expliquer la signification. Mais c'est une forme qui se rapproche aussi bien du grec Ζώπυρος que du scythique *Dadd'hupiya*.

Quant à cette famille, les noms de Zopyre et de Mégabyze alternent. Le Zopyre de l'inscription a pour fils le conspirateur Mégabyze; celui-ci est le père du Zopyre qui s'est dévoué devant Babylone; le fils de ce Zopyre fut Mégabyze, le général qui combattit contre les Athéniens en Égypte (Hér. III, 160); ce dernier eut pour fils un troisième Zopyre qui déserta à Athènes.

Jusqu'ici tous les noms des conspirateurs sont les mêmes chez Hérodote et dans l'inscription; le dernier nous fait un peu plus de difficultés. L'historien grec le nomme Ἀσπαθίνης, en omettant le nom du

père; nous savons par un autre passage (Hér. VII, 97) qu'un Aspathines était le père de Prexaspe, un des grands amiraux de Perse.

Le nom scythique commence par *Pa*, et je serais très-disposé à y trouver le nom de Βαγαπάτης qui, selon le récit de Ctésias, fut mis dans le secret du complot, en compagnie d'un nommé Artasyras. Mais il ne figure, pas même chez l'historien de Cnide, parmi les hommes courageux qui exposèrent leur vie dans un combat incertain contre la caste régnante. On est alors en droit d'attendre ici le nom d'Aspathines qui s'est distingué dans le combat et qui, d'après le récit d'Hérodote, y fut même blessé. Ces particularités alléguées par le père de l'histoire sont d'un trop grand poids pour les négliger. Il faut lire le nom du conjuré *Açpâthina*.

Mais le nom scythique ne s'y oppose pas, les procopes ne sont pas rares dans le dialecte de la deuxième espèce des inscriptions. Ne lisons-nous pas le scythe *Varasvis* à côté de l'*Uvârazmis* persan?

Le nom veut probablement dire « soldat, » c'est le mot *Açpâtha* « cavalier, » avec la syllabe dérivative *ina*. Le mot *açpâtha* est le prototype du persan moderne سپاه « soldat, guerrier, » devenu le français *spahi*.

Quant au nom du père, qui se termine dans la traduction *agga*, la restitution *Hamarga*, grec Αμόργης, est tout à fait arbitraire; c'est pourtant le seul nom en *rga*, dont je me souvienne en ce moment.

Ctésias donne, au lieu de cet Aspathinès, un nom

Norondobatès, dont la signification est très-peu claire. Nous lisons aussi Ὀροντοϐάτης, et, chose surprenante, ce mot peut s'interpréter de manière à exprimer la même notion qu'Açpâthina. *Aravañtapatis,* zend *Aurvatpaiti,* veut dire « maître des coursiers. » Y a-t-il hasard, ou les significations cadrent-elles parce que c'était le même individu? Ce que je laisse à deviner à de plus habiles que moi.

§ 19. *Thâtiy Dârayavus khsâyatiya.*

Le roi Darius déclare.

La fin de l'inscription manque totalement; on ne peut non plus compléter le sens moyennant la traduction scythique; il n'y a que la version assyrienne qui puisse donner quelques éclaircissements là-dessus.

Du reste, M. Rawlinson nous dit, que cette partie de l'inscription n'a pas été copiée avec l'exactitude nécessaire; il était fatigué par un travail de douze heures et le soleil se couchait déjà; il croit que l'on pourrait trouver encore quelques noms en examinant de plus près ce passage de l'inscription.

CINQUIÈME TABLE.

Cette table, la dernière, nous est parvenue dans un état déplorable. Il nous reste à peine la quatrième partie de cette inscription, atrocement mutilée. Elle raconte une expédition en Suziane, nouvellement

soulevée, et une guerre contre le Scythe Sarukha. Il nous reste trop peu de ce dernier récit pour pouvoir juger dans quel rapport cette guerre est avec la grande expédition contre les Scythes de l'année 514. En tout cas, la table est postérieure à l'expédition; mais pour cela, il n'est pas dit que Darius ait fait une allusion quelconque dans ses inscriptions destinées à parvenir à la postérité la plus reculée. L'expédition ne fut pas glorieuse, ce fut assez pour la passer sous silence.

§ 1. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : imatya adam akunavam ..... mâ r... thardam ..... [ava]thâ khsâyatiya [abavam paçâva u]važanama[iyarika âha] dahyâus hauᵭa hacâma hamithriya abava. I martiya ... imaima nâma Uvažiyâ avam mathistam akunava paçâva adam kâram frâisayam Uvažam I martiya Gaubruva nâma Pârça manâ bañdaka avamsâm mathistam akunavam paçâva hauva Gaubruva hadâ kârâ asiyava Uvažam hamaranam akunaus hadâ hamithriyaibis paçâva ...... utâsaiy marda utâ .... agarbâya utâ aniya abiy mâm .... dahyâus nâma Uvažaiy .... avâžanam avadasim uzzatayâpataiy akunavam.*

Le roi Darius déclare : C'est ce que j'ai fait... une année lorsque je fus roi? La Susiane se révolta contre moi. Un homme nommé ...... mema; les Susians le firent leur chef. Ensuite j'envoyai une armée en Susiane. Un Perse nommé Gobryas, mon serviteur, je le nommai général. Gobryas marcha ensuite contre la Susiane; il livra une bataille aux rebelles; ensuite on prit ces ..... et sa tente? et ils le prirent et l'amenèrent devant moi. Il y a un pays nommé ..... c'est là que je le tuai.

Je n'ajoute que peu de chose. La seule chose sûre que l'on puisse tirer de ce paragraphe, c'est le nom de Gobryas. M. Rawlinson a bien reconstruit une partie de la phrase, mais il était impossible de deviner le sens de tous les passages.

Dans *Uvażanam*, je crois reconnaître *Uvażanamaiy*. Quant à la forme *uvażana*, elle ne se montrerait qu'ici, mais elle est rendue très-probable par une raison d'étymologie. J'ai fait venir le nom d'*Uvaża* de *uva* « même » et de *żan* « engendrer; » c'est le sanscrit स्वज, *svaǵa* « né par lui-même. » Or le mot *ża*, sanscrit ज, *ǵa*, se présente souvent sous les formes *ǵana* et *ǵanma;* il y a une quantité d'exemples. A côté du sanscrit *ǵa*, *ǵana* dans les mots composés, se trouve toujours une forme en *ǵâti*, जाति; p. e. *dviǵa*, *dviǵanma*, *dviǵâti*. Eh bien! la forme du nom de Suziane en *ǵâti* se montre aussi dans la traduction scythique. Elle se nomme là [cunéiformes] *Hawazati*. (Voy. M. de Saulcy, *Recherches analytiques sur les inscriptions cunéiformes du système médique*, p. 9.) Cette forme parallèle semble confirmer et la restitution du mot *Uvażanam* et l'étymologie, proposée par nous, du nom *Uvaża*.

On pourrait aussi lire *Uvażanma*, ce qui se rattacherait à un sanscrit स्वजन्म, *svaǵanma*.

Le mot *hauva* se montre ici, ainsi que très-souvent, comme féminin. M. Benfey n'a nullement raison, je crois, de douter de ce fait et d'y voir une faute. Les exemples sont trop nombreux.

Quant au *marda*, j'y ai cherché le persan مال; je

ne sais si j'ai réussi. Le zend *marda* ne peut pas non plus donner une explication suffisante.

Aniya ne peut être le passif, comme l'a cru M. Rawlinson; c'est la troisième personne du pluriel dans la voie active; sanscrit अनयन्, *anayan*.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya* . . . .
uta . . . . *uta dahyâus* . . . . *Aurama-*
zdâ . . . . *âya* . . . . *vasanâ Au-*
ramazdâha . . . . *thâdis akunavam.*

Le roi Darius déclare : . . . . et le pays
. . . . Ormazd . . . . par la grâce d'Ormazd . . . . .
je fis cela.

Que veut-on faire de ces fragments ? Les vouloir reconstruire, serait du temps sacrifié en pure perte.

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya hya aparam imam* . . .
. . . . *hatiya utâ*
źivahyâ . . . .

Le roi Darius déclare : Celui qui plus tard cette . . . .
et de la vie . . . . .

§ 4. *Thâtiy Dârayavus khsâyatiya* . . . .
. . . . *asiyavam abiy Sakâm* . . . .
. . . . *Tigrâm bara-*
taiy . . . . *iy abiy darayam a-*
vam . . . . *â piça viyataram*
. . . . *aźanam aniyam a-*
garbâyam . . . . *abiy mâm utâ*
. . . . *Çarukha nâma avam a-*

garbâyam . . . . *avadâ aniyam mathistam* . . . . *âm âha paçâva da*[*hyâus manâ abava.*]

Le roi Darius déclare : Je marchai contre la Scythie . . . . . le Tigre . . . . . contre la mer le . . . . . ensuite (?) je passai ? . . . . . je tuai l'autre, je le pris . . . . . vers moi et . . . . . le nommé Çarukha je le pris . . . . . là . . . . . l'autre chef . . . après le pays m'appartenait . . . . .

J'adopte la conjecture de M. Benfey : *dahyâus mana abava.* Quant au reste, je crois, malgré la mutilation, encore entrevoir quelque chose qui a échappé à M. Rawlinson. Ce savant croit que Darius parle ici des Sakes Tigrakhudes, dont il est question dans l'inscription de Nakhsi-Rustam. Jusqu'ici on a expliqué ce mot *Tigrakhudâ* par « buvant le Tigre. » Il peut y avoir eu quelques tribus scythes au bord du Tigre qui étaient restées depuis l'invasion des barbares du nord au bord du Tigre, mais en aucun cas ce n'était ni Suziane ni au Tigre inférieur; le seul endroit possible à admettre serait le pays de l'Arménie. Mais cela n'empêche pas d'expliquer tout autrement le mot *Tigrakhudâ;* je crois qu'il faut tenir compte de ce que ce mot ne se trouve pas écrit *Tigrâkhudâ.* Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne faut négliger aucune de ces petitesses grammaticales.

Darius se dirigea vers le nord; mais pour arriver au lieu de sa destination il s'approcha du Tigre. Ce n'est que par cette raison que ce fleuve est nommé ici, et il n'est nullement dit qu'il l'ait franchi; il

pouvait le longer, en partant de Suzes, pour arriver à la mer Noire. C'est, je crois, à cette mer que se rapporte le *daraya* de l'inscription, et non pas au golfe Persique, comme le veut M. Rawlinson.

En outre, Darius rencontra les Scythes conduits par deux chefs. Le savant anglais s'est laissé induire en erreur par le mot *aniya*, qui, à ce passage, ne semble pas signifier « ennemi. » Darius paraît avoir dit qu'il a tué l'un dans la bataille, et pris l'autre. Cet *autre*, c'est Çarukha.

Ce chef, dont le portrait même est parvenu jusqu'à nous, serait-il le Σκύλης des Grecs, ou un homonyme de ce roi? Je pose cette question sans l'affirmer; mais je dois ajouter toutefois que la leçon *Çarukha* n'a pas semblé trop sûre à M. Rawlinson, qui doute s'il faut lire ainsi ou *Çardakha*. On sait que le *u*, ⟨𐎭, ne diffère du *d*, 𐎭, que par le crochet préposé; le savant anglais a suivi la transcription scythique.

Nous ne pouvons juger dans quel rapport ce fragment mystérieux doit être mis avec la célèbre et malheureuse expédition de l'année 514.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya* ....
.... *mâ naiy Auramazdâ* ......
.... *yadaiy vasanâ Auramazdâha* .... *akunavam.*

Le roi Darius déclare; ..... par Ormazd ...... par la volonté d'Ormazd ..... j'ai fait.

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya:* ....
... *Auramazdâm yadâta* ....
utâ źivahyâ utâ .....

Le roi Darius déclare : Ormazd . . . . et de la vie . . . .

Le mot *yadâta*, pourvu que le mot soit complet, est l'impératif du verbe *yad*, correspondant au zend *yaz* « invoquer. »

(La suite à un prochain numéro.)

EXTRAITS DU BÉTÂL-PATCHÎSÎ,

PAR M. ÉD. LANCEREAU.

(Suite.)

II.

« Roi, dit le vampire :

« Dans la ville de Bardavân[1], il y avait un roi nommé Roûpaséna. Un jour, ce prince se trouvant dans un pavillon situé à l'entrée de son palais, entendit des étrangers qui faisaient du bruit au dehors. « Qui est à la porte? demanda le roi, et quel est ce « tapage que j'entends? — Sire, dit le portier, vous « avez bien raison de faire cette question. Une foule « de gens viennent s'asseoir devant la porte des riches « pour leur demander des moyens de subsister et de « l'argent, et ils disent toutes sortes de choses : ce

[1] Burdwan, ville de la province du Bengale, et capitale du district qui porte le même nom.

« sont des individus de cette espèce qui font ce bruit. » A ces mots, le roi se tut.

« Cependant un voyageur nommé Vîravara, râdjpoût[1] arrivant du Midi, se présenta à la porte du palais, dans l'espoir d'obtenir du service chez le roi. Le portier, après s'être assuré de ce qu'il était, alla dire au roi : « Sire, un homme armé vient vous « demander du service; il attend à la porte. Si votre « majesté veut bien le permettre, il se présentera « devant vous. » Le roi donna ordre de le faire entrer, et le portier alla le chercher. « Râdjpoût, dit « le roi à l'étranger, que vous donnerai-je pour vos « dépenses de chaque jour? — Donnez-moi mille « tolas[2] d'or par jour, répondit Vîravara, et je pour- « rai subsister. — Combien avez-vous de personnes « avec vous? demanda le roi. — J'ai d'abord ma « femme, répondit Vîravara, puis mon fils et ma « fille : nous sommes quatre en tout. » En l'entendant parler ainsi, les courtisans se tournèrent de côté pour rire; mais le roi se mit à réfléchir et à chercher la raison pourquoi le râdjpoût lui demandait tant d'argent. Il pensa que s'il le payait cher, il en pourrait tirer profit plus tard. Après avoir fait cette réflexion, il appela son trésorier, et lui dit : « Donnez tous les jours à cet homme mille tolas d'or, « que vous prendrez dans mon trésor. »

[1] Soldat de profession; homme de race mêlée ou d'origine fabuleuse.

[2] Poids de cent cinq grains troy, c'est-à-dire à douze onces la livre.

« Cet ordre donné, Vîravara reçut mille tolas d'or pour sa paye de ce jour; ensuite il emporta cet argent chez lui, et en fit deux parts. Il en distribua une moitié aux brâhmanes; puis, partageant l'autre moitié en deux, il en donna une aux pèlerins, aux vaïrâguîs [1], aux vaïchnavas [2], et aux sannyâsîs [3], et, avec l'autre portion, il fit préparer des aliments pour les pauvres; quant à lui, il pourvut à ses besoins avec le reste.

« C'est ainsi qu'il vivait constamment, lui, sa femme et ses enfants. Tous les soirs, il s'armait de son bouclier et de son épée, et allait veiller auprès du lit du roi; et chaque fois que ce prince s'éveillait et demandait s'il y avait quelqu'un près de lui, le râdjpoût répondait : « Vîravara est là, prêt à vous « obéir.

« Telle était la réponse que Vîravara faisait au roi, lorsqu'il appelait; et, dès que ce prince lui donnait un ordre, il s'empressait de l'exécuter. L'amour de l'argent le faisait veiller ainsi toute la nuit; et même quand il mangeait, buvait, dormait, se reposait, marchait ou se promenait, il pensait toujours à son maître. Il est d'usage que si un homme vend un autre homme, ce dernier est vendu; mais un serviteur, par cela même qu'il sert, se vend lui-même; une fois qu'il s'est vendu, il devient dépendant : et comment être heureux, lorsque l'on est sous la dé-

[1] Classe particulière de religieux mendiants.

[2] Adorateurs de Vichnou.

[3] Religieux du quatrième ordre, mendiants.

pendance d'autrui? Quelles que soient l'intelligence, la sagesse et l'instruction d'un homme, quand il est devant son maître, il est saisi de crainte et reste silencieux comme un muet. Il ne se trouve à son aise que lorsqu'il est loin de lui. Voilà pourquoi les sages disent que le devoir d'un serviteur est plus difficile à remplir que le devoir de la pénitence.

« Il arriva une nuit que l'on entendit les cris d'une femme qui se lamentait : ces cris partaient d'un cimetière. « Ya-t-il quelqu'un ici? s'écria le roi, en entendant ce bruit. — Je suis là, répondit Vîravara, « et j'attends vos ordres. » Alors le roi lui ordonna d'aller vers l'endroit d'où venaient les cris de cette femme, et de revenir bien vite, dès qu'il se serait informé du motif de son chagrin.

« Après lui avoir donné cet ordre, le roi se dit en lui-même : « Quiconque veut éprouver un servi- « teur doit lui donner des ordres à chaque instant. « Si le serviteur exécute ses ordres, le maître verra « que c'est un homme utile; si, au contraire, le servi- « teur fait des objections, il reconnaîtra qu'il n'est « bon à rien : de même, c'est dans l'adversité que l'on « éprouve ses frères et ses amis; c'est dans la pau- « vreté que l'on peut mettre sa femme à l'épreuve. »

« Lorsque Vîravara eut reçu l'ordre du roi, il alla vers l'endroit d'où partaient les cris. Le roi, de son côté, voulut éprouver le courage de son serviteur, il s'habilla de noir, et le suivit sans être vu. Cependant Vîravara arriva au cimetière où l'on entendait ces gémissements. Il aperçut une belle femme, cou-

verte de bijoux de la tête aux pieds, qui se lamentait. Tantôt elle sautait, tantôt elle courait : elle n'avait pas une larme dans les yeux; mais elle se frappait la tête, et se jetait par terre en poussant des cris de désespoir. Vîravara la voyant dans cet état, lui dit : « Pourquoi vous lamenter et vous frap- « per ainsi? Qui êtes-vous, et quel est le chagrin qui « vous afflige? — Je suis, répondit la femme, la « fortune protectrice du roi. — Pourquoi pleurez- « vous? demanda Vîravara. » Alors elle exposa sa situation au râdjpoût, et lui dit : « Il se commet dans « la maison du roi des actes dignes d'un soûdra[1]; ce « qui sera cause que la pauvreté viendra dans sa fa- « mille, et que je l'abandonnerai. Dans un mois le « roi mourra, après avoir éprouvé de grands mal- « heurs : voilà pourquoi je gémis. J'ai répandu le « bonheur dans la maison de ce prince, et ce qui « va lui arriver me chagrine. Rien ne pourra démen- « tir la vérité de mes prédictions. — N'y a-t-il aucun « remède, demanda Vîravara? ne peut-on pas pré- « server le roi d'un pareil malheur, et le faire vivre « cent ans? — Vers l'orient, répondit-elle, et à la « distance d'un yodjana[2], est un temple de Dévî[3]. Si « vous consentez à couper de vos propres mains la « tête de votre fils, et à l'offrir à cette déesse, le roi « régnera cent ans sans éprouver aucune infortune. »

[1] Homme de la quatrième et dernière caste.

[2] Mesure de distance égale à quatre kos, et équivalant à neuf milles anglais.

[3] Nom de la déesse Dourgâ ou Pârvatî, femme de Siva.

« A ces mots, Vîravara prit le chemin de sa demeure, et le roi le suivit. Arrivé chez lui, il éveilla sa femme, et lui raconta tout ce qui venait de lui arriver. Lorsque la femme du râdjpoût eut entendu le récit de cette aventure, elle alla réveiller son fils, et sa fille s'éveilla en même temps. Ensuite, la mère dit à son fils : « Mon fils, si vous voulez donner votre « tête, la vie du roi est sauvée, et le gouvernement « subsistera.

« — Mère, répondit l'enfant, je dois d'abord obéir « à vos ordres ; puis servir les intérêts de notre maître. « Enfin, si mon corps peut être utile à une divinité, « il n'y a rien de mieux dans le monde. Je ne dois « pas hésiter dans cette circonstance. »

« Le proverbe dit : « Un fils docile, un corps exempt « de maladie, le profit que l'on retire de la science, « un ami intelligent et une femme obéissante : voilà « cinq choses qui donnent le bonheur à l'homme « qui les possède, et chassent le chagrin. Mais un « serviteur qui obéit malgré lui, un roi avare, un « ami perfide et une femme indocile, sont quatre « choses qui éloignent le contentement et ne causent « que du chagrin.

« Si tu consens à donner ton fils, dit Vîravara à « sa femme, je vais l'emmener et l'offrir en sacrifice « à Dévî pour le salut du roi. — Fils, fille, frères, « parents, père et mère, répondit-elle, ne sont rien « pour moi. Je ne songe qu'à vous ; et il est écrit « dans le livre de la loi qu'une femme ne peut se « purifier ni par les aumônes, ni par les austérités

« religieuses. La vertu de la femme consiste à servir « son mari, qu'il soit boiteux, manchot, muet, sourd, « aveugle, borgne, lépreux ou bossu. Quelques « bonnes œuvres qu'elle pratique dans ce monde, si « elle n'obéit pas à son mari, elle tombera dans « l'enfer.

« Père, dit le fils du râdjpoût, l'homme qui sert « les intérêts de son maître vit utilement sur cette « terre, et obtient en partage le bonheur dans les « deux mondes. » La fille dit à son tour : « Si une mère « donne du poison à sa fille, si un père vend son fils, « et si un roi dépouille un de ses sujets de tout ce « qu'il possède, à qui demander protection? »

« Après avoir fait entre eux ces réflexions, ils allèrent tous les quatre au temple de Dévî : le roi les suivit sans se faire voir.

« Lorsque Vîravara fut arrivé au temple, il y entra; puis il adora Dévî, et s'écria les mains jointes : « O « Dévî ! je vous offre mon fils en sacrifice : puisse le « roi vivre cent ans ! » En disant ces mots, il donna un coup d'épée à son fils, et la tête de l'enfant tomba à terre. Dès que la jeune fille vit mourir son frère, elle se donna un coup d'épée à la gorge; sa tête se sépara du tronc, et tomba. La femme du râdjpoût, voyant ses deux enfants morts, se donna aussi un coup d'épée à la gorge, et sa tête se sépara de son corps. Quand Vîravara les vit morts tous les trois, il se mit à réfléchir. « Maintenant, dit-il, que mes « enfants sont morts, pour qui servirai-je, et à qui « donner l'or que je reçois du roi? » Cette réflexion

faite, il se frappa de son épée, et sa tête se sépara du tronc.

« Le roi, témoin de la mort de ces quatre personnes, se dit en lui-même : « C'est pour moi que « la famille de Vîravara s'est sacrifiée : ce serait une « malédiction de garder plus longtemps un trône « pour lequel tout une famille a péri, tandis que « c'est un seul homme qui gouverne. Il ne serait pas « juste de régner à ce prix. » Après avoir fait ces réflexions, le roi voulait se frapper de son épée, lorsque Dévî vint arrêter sa main, et lui dit : « Mon « fils, j'ai été contente de ta résolution : je t'accor-« derai la faveur que tu me demanderas. — Mère, « répondit le roi, si vous êtes satisfaite, rendez la « vie à ces quatre personnes. — J'y consens, reprit « Dévî. » En disant ces mots, la déesse apporta des régions infernales le breuvage d'immortalité, et ressuscita les quatre victimes. Ensuite, le roi donna à Vîravara la moitié de son royaume[1].

« Heureux, dit le vampire après avoir raconté cette « histoire, le serviteur qui n'hésita point à sacrifier « sa vie et sa famille pour son souverain ! Heureux le « roi qui n'eut pas un grand désir de régner et de « vivre ! Prince, je vous le demande, de ces cinq « personnages, quel fut le plus vertueux? — Ce fut

[1] Ce conte se trouve avec moins de détails dans l'*Hitopadésa*. Voyez la traduction qu'en a donnée mon savant maître M. Langlois, dans ses *Mélanges de littérature sanscrite*. Le conte II du *Toûtî-Nameh*, intitulé *Fidélité d'une sentinelle envers le roi de Tébéristan*, est une imitation du même sujet.

« le roi, répliqua Vikramâdjîta. — Pourquoi ? dit « le vampire. — Sacrifier sa vie pour son maître, « répondit Vikrama, est une belle chose de la part « d'un serviteur, car c'est là son devoir; mais le roi « renonça à la royauté et au trône pour son servi-« teur, et attacha moins de prix à la vie qu'à un « fétu : il fut par conséquent le plus vertueux. »

III.

« Roi, dit le vampire :

« Il y a une ville que l'on appelle Bhogavatî, où régnait Roûpaséna. Ce prince avait un perroquet nommé Tchoûrâmana. Un jour, le roi dit à son perroquet : « Que sais-tu ? — Sire, répondit le perro-« quet, je connais tout. — Hé bien, reprit le roi, « dis-moi, si tu le sais, où se trouve une belle jeune « fille d'un rang égal au mien. — Sire, répliqua le « perroquet, dans le pays de Magadha[1], il y a un « roi qui se nomme Magadheswara; le nom de la « fille de ce prince est Tchandrâvatî; c'est avec elle « que vous vous marierez; elle est fort jolie et très-« instruite. »

« Lorsque le perroquet eut prononcé ces paroles, le roi envoya chercher un astrologue nommé Tchandrakrânta, et lui fit cette question : « Avec qui me « marierai-je ? » L'astrologue, à qui sa science ne laissait rien ignorer, répondit : « Il existe une jeune « fille que l'on nomme Tchandrâvatî, c'est elle que « vous épouserez. »

[1] Province qui correspond à la partie méridionale du Béhar.

« Après avoir entendu cette prédiction, le roi fit appeler un brâhmane. Il lui expliqua ce dont il s'agissait, et, au moment de l'envoyer vers le roi Magadheswara, il lui dit : « Si vous réussissez à négocier « mon mariage, je vous rendrai content. » A ces mots, le brâhmane prit congé du roi.

« La fille du roi Magadheswara avait une maïnâ[1] nommée Madanamandjarî. Un jour, la princesse dit à Madanamandjarî : « Où y a-t-il un époux digne de « moi? — Le roi de la ville de Bhogavatî, répondit « la maïnâ, est Roûpaséna : c'est ce prince qui sera « votre époux. » Bref, le roi et la princesse étaient devenus amoureux l'un de l'autre sans s'être vus, lorsque, quelques jours après, le brâhmane vint apporter le message de son souverain au roi Magadheswara. Ce prince accepta les propositions du brâhmane; puis il fit appeler un de ses brâhmanes, auquel il remit les présents de noces et tous les objets d'usage, et l'envoya avec l'autre brâhmane, en lui disant : « Présentez mes respects au roi, et quand « vous aurez imprimé sur son front la marque du « tilaka[2], revenez promptement : à votre retour, nous « nous occuperons des préparatifs du mariage. »

« Les deux brâhmanes se mirent en route. Au bout de quelques jours, ils arrivèrent auprès du roi

[1] Espèce de geai que les Indiens nomment aussi *sârikâ*. (*Coracias indica. Gracula religiosa.*)

[2] Marque faite sur le front et entre les sourcils, avec des terres coloriées ou des pommades, soit comme distinction de secte, soit comme ornement.

Roûpaséna, et lui rapportèrent tout ce qui s'était passé chez l'autre prince. Cette nouvelle réjouit le roi; il fit ses préparatifs, et partit pour se marier. Quelques jours après, il arriva dans le pays de la princesse. Le mariage célébré, il reçut les présents de noces et le douaire; ensuite, il prit congé de Magadheswara et retourna dans ses états. La princesse, en partant, emporta avec elle la cage de Madanamandjarî, et, peu de temps après, les deux époux arrivèrent dans leur pays, et vécurent heureux dans leur palais.

« Un jour que la cage du perroquet et celle de la maïnâ avaient été placées près du trône, le roi et la reine se dirent l'un à l'autre : « On ne peut passer « sa vie dans la solitude ; il faut donc marier le per« roquet et la maïnâ, et les mettre tous les deux « dans la même cage, afin qu'ils vivent heureux « aussi. » En disant ces mots, le roi et la reine firent apporter une grande cage, et y mirent les deux oiseaux.

« Quelque temps après, le roi et la reine, assis à côté l'un de l'autre, étaient en train de converser, lorsque le perroquet dit à la maïnâ : « Dans ce monde, « les jouissances sexuelles sont aussi douces que le « miel, et celui qui a vécu sur cette terre sans les « goûter, n'a pas rempli les devoirs que lui imposait « son existence : permettez donc que j'aie commerce « avec vous. — Je ne veux pas de mâle, répondit « la maïnâ. — Pourquoi? demanda le perroquet. — « Les hommes, reprit la maïnâ, sont méchants, in-

« justes, trompeurs, et tuent les femmes. — Les « femmes aussi, répliqua le perroquet, sont trom- « peuses, fourbes, ignorantes, égoïstes et enclines « au meurtre. »

« Pendant que les deux oiseaux se querellaient ainsi, le roi leur demanda pourquoi ils se disputaient. « Sire, dit la maïnâ, les hommes sont méchants et « assassinent les femmes : voilà pourquoi je ne veux « point de mâle. Écoutez, je vais vous raconter une « histoire, pour vous prouver que les hommes sont « tels que je le dis. »

« Dans une ville que l'on appelait Ilâpour, vivait un marchand nommé Mahâdhana. Cet homme, n'ayant pas d'enfants, passait sa vie à faire des pèlerinages et des œuvres pieuses, à entendre la lecture des Pourânas[1], et donnait beaucoup aux brâhmanes.

« Enfin, après un certain espace de temps, ce marchand eut un fils, grâce à la faveur de Bhagavân. Il célébra avec pompe la naissance de cet enfant, fit de grands présents aux brâhmanes et aux bardes, et donna à ceux qui avaient faim ou soif, et aux pauvres. Lorsque l'enfant eut atteint l'âge de cinq ans, le père le fit instruire. L'enfant sortait de la maison paternelle pour aller apprendre à lire, et lorsqu'il était avec ses camarades, il se mettait à jouer. Peu de temps après, le marchand vint à mourir, et son fils, devenu maître de ses actions, passait les jours au jeu, et les nuits à se livrer à la débauche.

[1] Recueils d'anciennes légendes mythologiques; ils sont au nombre de dix-huit.

Il dissipa ainsi toute sa fortune en quelques années. Lorsqu'il fut tout à fait ruiné et sans ressource, il quitta son pays, et alla à la ville de Tchandrapour.

Dans cette ville, habitait un marchand fort riche, nommé Hémagoupta. Le jeune homme alla chez ce marchand, et lui dit le nom et l'état de son père. Le marchand fut charmé de l'entendre : il se leva pour l'embrasser, et lui demanda le motif de son arrivée. « J'avais pris un vaisseau, répondit le jeune « homme, et j'étais allé dans une île pour faire du « commerce ; lorsque j'eus vendu mes marchandises, « je fis une nouvelle cargaison, et je m'embarquai « pour mon pays. Soudain, une tempête si violente « s'éleva, que le vaisseau fit naufrage. Je suis resté « sur un des débris du bâtiment, et les flots m'ont « apporté jusqu'ici. Je suis honteux d'avoir perdu « toute ma fortune : dans la situation où je me trouve « aujourd'hui, comment aller me montrer aux ha- « bitants de ma ville? »

« Lorsque le jeune homme eut fini de parler, le marchand se mit à réfléchir. « Bhagavân, dit-il en « lui-même, a dissipé toutes mes inquiétudes, pen- « dant que j'étais tranquillement chez moi; c'est à « la bonté de Bhagavân qu'est dû un si heureux « événement. Il ne faut pas différer; ce que j'ai de « mieux à faire, est de donner la main de ma fille à « ce jeune homme. Le plus tôt sera le mieux : qui « peut connaître le lendemain? »

« Après avoir conçu ce projet, Hémagoupta alla trouver sa femme, et lui dit : « Le fils d'un marchand

« vient d'arriver; si vous y consentez, nous lui donnerons notre fille Ratnâvatî en mariage. »

« Cette proposition plut à la femme du marchand. « Une telle union, répondit-elle, ne peut être formée « que sous les auspices de Bhagavân, car nos désirs « ont été remplis pendant que nous restions tranquil-« lement chez nous. Il faut donc, sans tarder davan-« tage, appeler un prêtre officiant, faire fixer le jour « favorable, et célébrer le mariage. » Alors le marchand fit venir un brâhmane, et, lorsqu'on eut déterminé la conjonction des planètes et le moment favorable, il donna au jeune homme la main de sa fille avec une riche dot. Le mariage terminé, les deux époux restèrent dans la maison du marchand. Quelques jours après, le nouveau marié dit à sa femme : « Il y a longtemps que je suis arrivé dans « votre pays, et je n'ai reçu aucune nouvelle de ma « famille, ce qui me tourmente beaucoup. Je vous « ai fait connaître ma position; maintenant je vous « prierai d'engager votre mère à me permettre « de prendre congé d'elle et d'aller dans ma ville. « Si vous voulez me suivre, nous partirons en-« semble.

— « Mon mari désire prendre congé de vous et « aller dans son pays, dit Ratnâvatî à sa mère ; tâchez « de vous arranger de manière à ne pas le contra-« rier. » La femme du marchand alla trouver son mari, et lui dit : « Votre gendre demande la permis-« sion d'aller chez lui. — Bien, répondit Hémagoupta, « nous le laisserons partir; car nous n'avons aucune

« autorité sur le fils d'autrui; nous ferons en sorte « qu'il soit content. »

« A ces mots, il appela sa fille, et lui dit : « Dites-« moi, voulez-vous aller dans la famille de votre « beau-père, ou rester dans la maison de votre mère? » Ratnâvatî rougit et ne répondit pas; puis elle retourna auprès de son mari, et lui dit : « Mon père « et ma mère ont répondu qu'ils feront tout pour « vous contenter; ne me quittez pas. »

« Le marchand fit appeler son gendre, lui remit une grande somme d'argent, et lui permit de prendre congé; puis il donna à sa fille un palanquin et une esclave pour l'accompagner. Les deux époux partirent. En arrivant dans un bois, le mari dit à sa femme : « Cet endroit est très-dangereux : si vous « voulez ôter tous vos bijoux et me les donner, je « les cacherai dans ma ceinture; lorsque nous serons « près d'une ville, vous pourrez les remettre. » Ratnâvatî ôta tous ses bijoux et les donna à son mari. Celui-ci les prit; ensuite il congédia les porteurs, tua l'esclave et la jeta dans un puits; enfin, il poussa violemment sa femme dans le puits, et s'en alla à son pays, emportant avec lui tous les bijoux.

Cependant un voyageur qui passait par là entendit des gémissements. Il s'arrêta, et se dit en lui-même : « D'où viennent ces gémissements et ce son « de voix humaine que j'entends dans ce bois? » Tout en faisant cette réflexion, il s'avança vers l'endroit d'où partaient les cris, et aperçut un puits. Il regarda dans ce puits, et vit une femme en pleurs : il la re-

tira, et lui demanda ce qui lui était arrivé. « Qui « êtes-vous? lui dit-il, et comment êtes-vous tombée « dans ce puits? — Je suis, répondit-elle, la fille du « marchand Hémagoupta. J'allais avec mon mari dans « son pays, lorsque des voleurs vinrent nous entou- « rer; ils tuèrent mon esclave et me jetèrent dans ce « puits, et enfin, ils attachèrent mon mari et l'em- « menèrent en emportant mes bijoux. J'ignore où ils « sont allés, et ils ne savent ce que je suis devenue. »

« Le voyageur ramena la fille du marchand, et l'accompagna jusqu'à sa porte. Ratnâvatî rentra chez son père et sa mère, et ceux-ci, la voyant revenir, lui demandèrent ce qui lui était arrivé. « Des voleurs « nous ont dévalisés en route, répondit-elle; ils ont « tué mon esclave et l'ont jetée dans un puits; en- « suite ils m'ont poussée dans un puits desséché; ils « ont lié mon mari, l'ont emmené avec eux, et em- « porté mes bijoux. Comme ils demandaient encore « de l'argent à mon mari, il leur répondit : « Vous « m'avez pris tout ce que j'avais : que me reste-t-il « maintenant? » J'ignore s'ils l'ont tué, ou s'ils lui « ont rendu la liberté. — Ma fille, dit le père, soyez « sans inquiétude : votre mari est vivant; si Bhaga- « vân le veut, il reviendra vers vous dans peu de « jours; car ce que les voleurs cherchent, c'est de « l'argent, et non la vie des autres. »

« Hémagoupta donna à sa fille d'autres bijoux pour remplacer ceux qu'elle avait perdus, et lui prodigua toutes espèces de consolations. Le fils du marchand, de son côté, une fois arrivé dans son pays, vendit

tous les bijoux et passa les jours et les nuits à se livrer à la débauche et au jeu, jusqu'à ce qu'il eût dépensé tout son argent, et qu'il ne lui restât pas même de quoi avoir du pain. Enfin, lorsqu'il se trouva réduit à la dernière misère, il songea à retourner chez son beau-père, sous prétexte de lui annoncer la naissance d'un petit-fils, et de venir le féliciter au sujet de cet événement. Cette résolution prise, il se mit en route, et arriva au bout de quelques jours. Au moment où il allait entrer dans la maison, sa femme l'aperçut et se dit en elle-même : « Voici mon mari ; pourvu que ce ne soit pas la crainte « qui le fasse revenir. » Elle alla aussitôt au-devant de lui, et lui dit : « Mon mari, ne craignez rien. J'ai « dit à mon père que des voleurs avaient tué mon « esclave, qu'ils m'avaient jetée dans un puits, après « m'avoir fait ôter mes bijoux, qu'ils vous avaient « lié et vous avaient emmené avec eux. Dites la même « chose que moi ; soyez sans inquiétude : cette maison « est à vous, et je suis votre servante. » En disant ces mots, elle rentra chez elle, et son mari alla trouver le marchand. Celui-ci se leva pour l'embrasser, et lui demanda ce qui lui était arrivé. Le jeune homme raconta les choses, suivant les instructions qu'il avait reçues de sa femme. Ce fut une joie dans toute la famille. Le marchand fit préparer un bain à son gendre, et le fit manger ; puis, après lui avoir prodigué toutes les marques d'amitié, il lui dit : « Cette maison est la vôtre ; restez-y et soyez « heureux. » Le jeune homme resta.

« Peu de temps après, la fille du marchand, parée de ses bijoux, alla un soir coucher auprès de son mari, et s'endormit. Au milieu de la nuit, le mari la voyant dormir d'un profond sommeil, lui donna un coup de couteau dans la gorge et la tua; il lui enleva ensuite tous ses bijoux, et se sauva dans son pays.

« Sire, dit la maïnâ lorsqu'elle eut terminé ce récit, « j'ai vu cela de mes propres yeux, et voilà pourquoi « je ne veux pas de mâle. Voyez, sire, l'homme est « par sa nature comme un voleur de grand chemin; « qui voudrait se lier d'amitié avec un pareil être, « et nourrir un serpent dans sa maison? Réfléchissez « vous-même, et dites-moi quelle faute cette femme « avait commise. »

— « Perroquet, dit le roi après avoir entendu cette « histoire, raconte-moi quels sont les défauts des « femmes. — Sire, répondit le perroquet, écoutez :

« Dans la ville de Kantchanapour, il y avait un marchand nommé Sâgaradatta, dont le fils se nommait Srîdatta. Dans une autre ville que l'on appelait Djayasrîpour, habitait un marchand nommé Somadatta, lequel avait une fille qui portait le nom de Djayasrî. Cette fille était mariée avec le fils de Sâgaradatta. Le mari voyageant en pays étrangers pour son commerce, sa femme restait avec son père et sa mère. »

« Lorsque le jeune homme eut passé douze ans à faire du commerce, et que sa femme eut atteint l'âge de jeunesse, elle dit un jour à une de ses amies :

« Ma sœur, voilà comment se passe ma jeunesse ; je « n'ai encore goûté aucun des plaisirs du monde. « — Prends patience, lui répondit son amie, s'il « plaît à Bhagavân, ton mari reviendra bientôt au- « près de toi. » A ces mots, Djayasrî se fâcha; elle monta sur un balcon, et, regardant à travers la jalousie, elle aperçut un jeune homme qui passait. Quand le jeune homme arriva près de la maison, leurs yeux se rencontrèrent, et leurs deux cœurs se réunirent. « Amène-moi cet homme, dit alors Djaya- « srî à son amie. »

« Aussitôt, l'amie alla vers ce jeune homme, et lui dit : « La fille de Somadatta veut vous voir en « particulier; mais venez chez moi ; » et elle lui indiqua sa demeure. « J'irai ce soir, répondit-il. » L'amie retourna auprès de la fille du marchand, et lui dit : « Il m'a répondu qu'il viendrait ce soir. — Va chez « toi, dit Djayasrî à son amie, lorsqu'il sera arrivé, « tu m'avertiras, et je sortirai d'ici dès que j'en aurai « le loisir. » L'amie alla à sa maison, et s'assit à la porte en attendant le jeune homme. Celui-ci ne tarda pas à venir; elle le fit asseoir sur le seuil : « Restez « ici, lui dit-elle, je vais annoncer votre arrivée ; » puis elle courut chez Djayasrî, et lui dit : « Ton bien- « aimé est venu.

— « Attends un peu, répondit la fille du marchand, « quand les gens de la maison seront endormis, j'irai. » Quelques instants après, vers le milieu de la nuit, et au moment où tout le monde dormait, elle se leva doucement et sortit avec son amie. Elles furent

bientôt arrivées au lieu du rendez-vous, et les deux amants purent se réunir sans la moindre gêne. Lorsqu'il ne resta plus de la nuit que quatre gharîs [1], Djayasrî se leva, rentra chez elle sans faire de bruit, et alla se coucher. Le galant, de son côté, retourna au logis dès que le jour fut venu.

« Plusieurs jours se passèrent ainsi : à la fin, le mari de Djayasrî revint de l'étranger chez son beau-père. Quand la fille du marchand vit son mari, elle devint soucieuse, et dit à son amie : « Je suis dans « l'inquiétude ; je ne sais que faire ni où aller ; j'ai « perdu le sommeil, la faim et la soif : rien ne m'est « agréable, ni le froid, ni le chaud. » Elle raconta ensuite à son amie tout ce que son cœur éprouvait.

« La journée se passa comme elle put ; mais le soir, lorsque le mari de Djayasrî eut soupé, sa belle-mère lui fit dresser un lit dans un pavillon séparé, et, après l'avoir invité à prendre du repos, elle dit à sa fille d'aller remplir ses devoirs auprès de son mari. Djayasrî fut mécontente et ne répondit pas. Comme sa mère lui réitérait cet ordre avec menace, elle ne put opposer aucune résistance ; elle alla donc auprès de son mari, et se coucha sur le lit en détournant son visage. Plus son mari lui prodiguait les paroles affectueuses, plus elle ressentait de dépit. Quand il lui donna les vêtements et les bijoux de toutes sortes qu'il avait apportés pour elle de divers pays, en lui disant : « Mets ceci, » sa colère

[1] Espace de vingt-quatre minutes ; soixantième partie du jour et de la nuit.

ne fit qu'augmenter; elle détourna la tête et fronça les sourcils. Le mari, désespéré, s'endormit; car il était fatigué de son voyage. Quant à Djayasrî, le souvenir de son amant l'empêcha de dormir.

« Lorsqu'elle vit que son mari dormait d'un profond sommeil, elle se leva tout doucement, et malgré l'obscurité de la nuit, elle alla, sans éprouver la moindre crainte, vers la demeure de son galant. Un voleur la rencontra en route, et se dit en lui-même : « Où va cette femme seule, au milieu de la « nuit, avec ses bijoux? » Tout en faisant cette réflexion, il la suivit. Djayasrî arriva comme elle put au logis du galant; un serpent l'avait piqué, et il était mort. Elle crut qu'il était endormi, et comme son absence n'avait fait qu'exciter la passion qu'elle avait pour lui, elle l'embrassa sans s'inquiéter de rien, et lui prodigua ses caresses. Le voleur se tenait à une certaine distance, et était témoin de ce spectacle.

« Un mauvais génie, qui était assis sur un pipâla[1], vit tout ce qui se passait. Soudain, il lui vint l'idée d'entrer dans le corps du galant, et d'avoir commerce avec cette femme. Ce dessein conçu, le mauvais esprit s'introduisit dans le cadavre, et, après avoir eu commerce avec Djayasrî, il lui coupa le nez avec ses dents, et retourna sur son arbre. Le voleur fut témoin de cette aventure. Djayasrî, désolée et couverte de sang, courut chez son amie, et lui raconta ce qui lui était arrivé. « Retourne bien

[1] Figuier sacré (*Ficus religiosa*).

« vite auprès de ton mari avant le lever du soleil, « lui dit celle-ci, et lorsque tu seras rentrée, mets-« toi à jeter de grands cris : si quelqu'un t'interroge, « tu répondras que ton mari t'a coupé le nez. »

« Djayasrî suivit le conseil de son amie ; elle rentra aussitôt chez elle, et se mit à crier de toutes ses forces. En entendant ses cris, tous ses parents accoururent, et virent qu'elle n'avait plus de nez. Alors ils s'écrièrent : « Effronté, méchant, homme sans « pitié, insensé, pourquoi lui avez-vous coupé le nez « sans qu'elle eût commis aucune faute? » Le mari, voyant cette comédie, commença à réfléchir, et se dit en lui-même : « On ne doit se fier ni à un carac-« tère inconstant, ni à un serpent noir[1], ni à un « homme armé, ni à un ennemi, et il faut redouter « les actes d'une femme. Que ne peut décrire un « poëte distingué? Que ne connaît pas un yoguî? « Que ne dit pas un homme ivre? Que ne peut « faire une femme? Il est vrai : les vices d'un che-« val, le bruit de la foudre, le caractère de la femme « et la destinée de l'homme, sont des choses que les « dieux eux-mêmes ne connaissent pas : comment les « mortels pourraient-ils les connaître? »

« Cependant le père de Djayasrî fit avertir le kotwâl. Les gardes à pied de la police arrivèrent, et, après avoir garrotté le mari, ils l'amenèrent devant le magistrat. Le kotwâl prévint le roi; celui-ci se fit amener le mari, et lui demanda ce qui s'était passé.

[1] काला सांप. Le kâlâ-sâmp ou krichna-sarpa est le nom d'un serpent d'une espèce particulière.

Il répondit qu'il ne savait rien. Lorsque le roi eut fait appeler la fille du marchand et l'eut questionnée : « Sire, lui dit-elle, vous voyez, l'outrage est « manifeste ; pourquoi m'interroger ? — Quel châti- « ment dois-je t'infliger ? dit le roi au mari. — Je m'en « rapporte à votre équité, répondit celui-ci ; infli- « gez-moi la peine que vous voudrez. — Hé bien, « dit le roi, qu'on emmène cet homme, et qu'on « l'empale. »

« Dès que le roi eut donné cet ordre, ses gens emmenèrent Srîdatta pour l'empaler. Le hasard voulut que le voleur se trouvât là, et fût témoin de cette scène. Voyant qu'on allait faire mourir un innocent, il cria justice. Le roi l'appela et lui demanda qui il était. « Sire, répondit-il, je suis voleur, et cet « homme n'est point coupable ; il ne mérite pas la « mort, et vous n'avez pas fait justice. » Alors le roi fit venir le mari, et dit au voleur : « Dis-moi la vé- « rité suivant ta religion, et donne-moi des explica- « tions sur cette affaire. » Le voleur exposa clairement le fait. Le roi comprit tout ; il envoya des messagers, et se fit apporter le nez, qui était resté dans la bouche du galant, lequel était mort. Quand il vit ce nez, il reconnut que le mari était innocent, et que le voleur avait dit vrai. « Sire, dit ensuite le voleur, pro- « téger les bons et punir les méchants, c'est le devoir « des rois. »

« Sire, ajouta le perroquet Tchoûrâmana, voilà « les qualités dont les femmes sont remplies. » Le roi ordonna qu'on noircît le visage de cette femme,

qu'on lui rasât la tête, et, après l'avoir fait promener ainsi par toute la ville, montée sur un âne, il la fit mettre en liberté; ensuite, il donna du bétel au voleur et au fils du marchand, et leur permit de prendre congé de lui [1]. »

« Prince, dit le vampire lorsqu'il eut raconté cette « histoire, quel fut le plus coupable des deux criminels? — Ce fut la femme, répondit le roi Vîra « Vikramâdjîta. — Comment cela? demanda le vampire. — Quelque méchant que soit un homme, « reprit le roi, il conserve encore le sentiment du

[1] L'histoire de la femme au nez coupé est une de celles que les auteurs orientaux et européens ont le plus souvent imitées. La plus ancienne rédaction que l'on en connaisse se trouve dans le *Pantchatantra* (liv. I, conte 4). Elle diffère de celle-ci par les détails; mais elle s'en rapproche quant au fond. On la retrouve dans la version arabe du Pantchatantra intitulée *Kalila et Dimna*, et, de ce dernier ouvrage, elle a passé successivement dans le *Directorium humane vite* de Jean de Capoue, lequel l'avait traduite sur une version hébraïque du livre arabe; dans les *Discorsi degli animali* d'Agnuolo Firenzuola, la *Filosofia morale* del Doni, la *Filosofie fabuleuse* de Pierre de La Rivey, le *Livre des lumières* de David Sahid, et les *Contes et Fables indiennes traduites du turc*.

Le même conte a été reproduit ou imité dans d'autres recueils orientaux, et notamment dans l'*Hitopadésa* et l'ouvrage persan intitulé *Bahar-Danich*. Le conte XVIII du *Toûtî-Nameh*, qui a pour titre : *De l'intimité de Besheer avec une femme nommée Chunder*, est aussi une imitation de ce sujet.

Parmi les imitateurs européens, je dois citer le fablier Guérin, Antoine de Châteauneuf (*Cent nouvelles nouvelles*), Boccace, Sansovino, Malespini, Annibale Campeggi, et l'auteur des *Délices de Verboquet le généreux*, qui a reproduit une des versions du *Kalila*. Enfin, Massinger, dans sa pièce intitulé *The Guardian*, et Lafontaine, dans la *Gageure des trois commères*, ont imité le conte de Boccace.

« bien et du mal; mais une femme n'en a plus au« cune idée : par conséquent, la femme fut la plus « criminelle. »

IV.

« Roi, dit le vampire :

« Dans la ville de Dharmapour [1] régnait le roi Dharmasîla. Le ministre de ce prince se nommait Andhaka. Un jour, le ministre dit au roi : « Sire, « élevez un temple, placez-y une statue de Dévî, et « rendez-lui constamment vos hommages; car il « est écrit, dans les sâstras, qu'un grand mérite est « attaché à l'accomplissement de cet acte religieux. » Le roi fit bâtir un temple, et y mit une statue de Dévî, qu'il adora suivant le rite prescrit par les sâstras. Il n'aurait pas même bu de l'eau sans offrir ses hommages à la déesse. Quelque temps s'étant ainsi écoulé, son ministre lui dit un jour : « Sire, il y a « un proverbe bien connu : la maison d'un homme « qui n'a pas un fils est une maison vide; l'esprit « d'un insensé est vide; tout ce que possède le pauvre, « est vain. »

« A ces mots, le roi alla au temple de Dévî, et joignant les mains, célébra les louanges de la déesse. « Ô Dévî, s'écria-t-il, Brahmâ, Vichnou [2], Roudra [3]

[1] Cette ville est probablement la même que Dharmapourî, ville en ruines, faisant partie de la province de Malwa et de la principauté de Dhar, et située sur la rive nord de la Nerbudda.

[2] Conservateur du monde, et l'une des trois divinités qui constituent la triade indienne.

[3] Nom de Siva.

« et Indra sont toujours vos serviteurs. Vous avez « détruit les Daïtyas [1], sans en excepter Mahichâsour, « Tchandamounda et Raktavîdja, et vous avez déli- « vré la terre du fardeau qui pesait sur elle. Toutes « les fois que vos fidèles sont tombés dans le mal- « heur, vous êtes venue à leur secours. C'est avec « cet espoir que je me suis présenté à la porte de « ce temple; veuillez donc exaucer mes vœux. » Lorsque le roi eut achevé cette prière, une voix se fit entendre dans le temple, et lui dit : « Prince, je « suis contente de toi; demande-moi la faveur que « tu voudras. — Mère, répondit le roi, puisque « vous êtes contente de moi, accordez-moi un fils. « — Prince, reprit Dévî, tu auras un fils puissant « et illustre. » Alors le roi offrit à la déesse du sandal, du riz, des fleurs, des parfums, des lampes et des aliments consacrés, et il ne manqua pas un seul jour de lui rendre les mêmes hommages.

« Peu de temps après, le roi eut un fils; il alla avec sa famille, et au son des instruments de musique, rendre grâces à Dévî.

« Il arriva un jour qu'un blanchisseur d'une autre ville vint à Dharmapour avec un de ses amis; cet homme aperçut le temple de Dévî, et voulut aller se prosterner devant la déesse. Pendant ce temps, il vit passer près de lui la fille d'un blanchisseur, laquelle était très-belle, et il fut charmé en la voyant.

[1] Ennemis des dieux et enfants de Diti, une des femmes de Kasyapa.

Il alla ensuite adorer Dévî; il se prosterna les mains jointes, et se dit en lui-même : « Ô Dévî, si, grâce « à votre faveur, je puis épouser cette belle jeune « fille, je vous offrirai ma tête en sacrifice. » Après avoir fait ce vœu, il se prosterna de nouveau, et retourna dans sa ville avec son ami. Quand il fut arrivé chez lui, l'absence de l'objet de son amour lui causa tant de tourments, qu'il en perdit le sommeil, la faim et la soif. Nuit et jour, il ne pensait qu'à cette jeune fille. Lorsque son ami vit le triste état auquel il était réduit, il alla trouver son père, et lui raconta tout en détail. Ce récit alarma le père; il se mit à réfléchir et se dit : « C'est une chose évi- « dente : l'état dans lequel mon fils se trouve, est « tel que, s'il n'est pas fiancé avec cette jeune fille, « il attentera à ses jours; il faut donc le marier avec « elle, afin de le sauver. »

« Cette réflexion faite, le père se rendit, avec l'ami de son fils, au village où habitait le père de la jeune fille; puis, il alla le trouver, et lui dit : « Je viens « vous demander une chose : si vous voulez me l'ac- « corder, je vous dirai ce que c'est. — Si j'ai ce que « vous demanderez, répondit le père de la jeune « fille, je vous le donnerai; parlez. » Après l'avoir ainsi lié par sa promesse, le père du blanchisseur lui dit : « Donnez votre fille à mon fils. » Le père de la jeune fille approuva cette proposition; il fit appeler un brâhmane, et, quand on eut déterminé le jour, la conjonction des planètes et le moment favorable, il dit au père du jeune homme : « Amenez

« votre fils, et je teindrai en jaune les mains de ma « fille[1]. »

« A ces mots, le père du jeune homme retourna à sa demeure, et, lorsqu'il eut fait tous les préparatifs du mariage, il alla célébrer la cérémonie. Le mariage terminé, il revint chez lui avec son fils et sa belle-fille, et les deux époux vécurent heureux ensemble.

« Quelques jours après, il y eut chez le père de la mariée une fête à laquelle les jeunes époux furent invités. Le mari et la femme firent leurs préparatifs, et partirent pour la ville avec leur ami. Lorsqu'ils arrivèrent près de la ville, ils aperçurent le temple de Dévî. Alors le blanchisseur se rappela le vœu qu'il avait fait; il réfléchit et se dit en lui-même : « Je suis un imposteur et un impie, car j'ai osé mentir « à Dévî. »

« Après avoir fait cette réflexion, il dit à son ami : « Restez ici; je vais rendre visite à Dévî, et je re- « viens. » Il dit aussi à sa femme de l'attendre. Il se dirigea aussitôt vers le temple, et se baigna dans un étang voisin. Quand il fut en présence de la déesse, il se prosterna les mains jointes, et se donna un coup d'épée à la gorge : sa tête se sépara de son corps et tomba à terre.

« Comme il ne revenait pas, son ami se dit : « Il « y a longtemps qu'il est parti, et il n'est pas encore

[1] C'est-à-dire : *je la marierai.* Allusion à l'usage qu'ont les Indiens d'habiller la mariée en jaune, et de lui teindre les mains et les pieds de curcuma ou safran.

« de retour; il faut que j'aille voir. Attendez-moi ici, « dit-il à la femme; je vais le chercher et je le ra- « mènerai à l'instant. » En disant ces mots, il alla au temple de Dévî; là il aperçut la tête de son ami séparée du tronc. A cette vue, il se dit en lui-même : « Le monde est un séjour où l'on ne rencontre que « difficultés; personne ne croira que mon ami a, de « sa propre main, offert sa tête en sacrifice à Dévî; « mais on dira que quelqu'un a agi traîtreusement « envers lui, et l'a tué, afin d'enlever sa femme, qui « est très-belle. Il faut donc que je meure ici; car il « n'est pas bon de se faire une mauvaise réputation « dans le monde. » A ces mots, il se baigna dans l'étang; puis, quand il fut en présence de Dévî, il se prosterna les mains jointes, et se donna un coup d'épée à la gorge; sa tête se sépara de son corps.

Pendant ce temps, la jeune femme, restée seule, s'ennuyait de les attendre. Désespérée de ne pas les voir revenir, elle se mit à leur recherche, et alla au temple de Dévî. En y entrant, elle les vit morts tous deux. A ce spectacle, elle se dit : « Le monde « ne croira pas qu'ils se sont sacrifiés à Dévî; chacun « dira que la femme était adultère, et qu'elle les a « tués tous les deux, afin de pouvoir se livrer à la « débauche. Mieux vaut la mort qu'une telle igno- « minie. »

« Après avoir fait cette réflexion, elle se plongea dans l'étang. Elle alla ensuite devant Dévî, courba la tête devant la déesse, et se prosterna. Elle prit une épée, et elle allait s'en frapper à la gorge, lors-

que Dévî, descendant de son trône, vint lui saisir la main, et lui dit : « Ma fille, demande une grâce ; « je suis contente de toi. — Mère, répondit la jeune « femme, si vous êtes contente de moi, rendez la « vie à ces deux hommes. — Hé bien, reprit Dévî, « attache leurs têtes à leurs corps. » La jeune femme, troublée par la joie, mit les têtes l'une à la place de l'autre. Dévî alla chercher l'onde d'immortalité, et en répandit sur les deux morts. Ceux-ci, dès qu'ils furent rendus à la vie, se relevèrent et se mirent à se quereller, disant chacun que la femme lui appartenait[1].

« Roi Vîra Vikramâdjîta, dit le vampire lorsqu'il eut raconté cette histoire, auquel de ces deux hommes la femme appartenait-elle? « Écoutez, ré« pondit le roi, on trouve dans les sâstras la maxime « suivante : La Gangâ[2] est la plus grande des rivières ; « le mont Soumérou[3] est la plus élevée des mon« tagnes ; le Kalpavrikcha[4] est le plus haut des arbres, « et la tête est la plus noble des parties du corps. « Par conséquent, la femme appartenait à celui qui « avait la plus noble partie du corps. »

[1] Ce sujet a été emprunté par l'auteur du *Toûtî-Nameh*, qui l'a traité dans le conte XXIV de son recueil, lequel a pour titre : *Comment le fils du roi de Babylone devint amoureux d'une jeune femme.*

[2] Le Gange.

[3] Ou Mérou. Montagne sacrée située, suivant les poëtes, au centre des sept Dwîpas ou continents.

[4] Arbre fabuleux qui croît dans le paradis d'Indra, et donne tout ce que l'on désire.

V.

« Roi, dit le vampire :

« Dans le pays de Gaur[1], il y a une ville que l'on appelle Varddhamâna[2]. Le roi de cette ville se nommait Gounasékhara, et avait pour ministre un sectateur de la religion des djaïns[3], nommé Abhaïtchanda. Ce prince se laissa convertir par son ministre, et embrassa les croyances des djaïns. Il interdit le culte de Siva et celui de Vichnou, les présents de vaches, de terres et de gâteaux de riz, le jeu et les liqueurs spiritueuses; il ne permit à aucun des habitants de la ville de se livrer à ces pratiques, ni de porter ses os dans la Gangâ. Il donna à son ministre des ordres précis à ce sujet, et celui-ci fit proclamer, dans toute la ville, que quiconque contreviendrait à cette défense, le roi confisquerait tous ses biens, et le chasserait de la ville, après l'avoir fait châtier.

« Un jour, le ministre dit au roi : « Sire, veuillez « écouter quelques explications concernant la reli- « gion. Quand un homme prend la vie d'autrui, sa « victime, à son tour, lui prend sa vie dans une « autre existence. Celui qui vient au monde avec ce

[1] Partie centrale du Bengale, s'étendant de Bang à Bhouvaneswar dans l'Orissa.

[2] Aujourd'hui Burdwan. Voyez la note de la page 366.

[3] Secte hétérodoxe qui rejette l'autorité des Védas; elle admet la distinction des castes, sans toutefois y attacher une grande importance.

« péché, ne peut en être délivré ni pendant sa vie,
« ni à sa mort. L'homme naît et meurt tour à tour; il
« doit donc, lorsqu'il est sur cette terre, faire pro-
« vision de vertu et de mérite religieux. Voyez!
« Brahmâ, Vichnou et Mahâdéva sont soumis à l'em-
« pire de l'amour, de la colère, de la cupidité et de
« la fascination; ils s'incarnent sous diverses formes,
« et descendent sur la terre; mais la vache leur est
« supérieure; car elle est exempte d'emportement,
« d'inimitié, d'orgueil, de colère, de cupidité et de
« fascination; elle est la protectrice des hommes, et
« les petits auxquels elle donne le jour prodiguent
« toutes espèces de douceurs et d'aliments aux êtres
« de ce monde. Voilà pourquoi tous les dieux et les
« sages ont du respect pour la vache. On ne doit
« pas, par conséquent, honorer les dieux : dans ce
« monde, il faut avoir de la vénération pour la vache.
« Protéger tous les êtres, depuis l'éléphant jusqu'à
« la fourmi, depuis les bêtes sauvages et les oiseaux
« jusqu'à l'homme, est un devoir; il n'en existe pas
« un qui l'égale. L'homme qui nourrit sa chair en
« mangeant celle des autres animaux, va dans l'enfer
« après sa mort. On doit donc protéger les animaux.
« Les gens qui sont insensibles à la peine d'autrui,
« et tuent les autres êtres pour les manger, ne vivent
« pas longtemps sur cette terre, et ils naissent man-
« chots, boiteux, borgnes, aveugles, nains, bossus
« et infirmes; ceux qui dévorent la chair des bêtes
« et des oiseaux, finissent par détruire leur propre
« corps. Boire des liqueurs enivrantes est un grand

« péché; il ne faut, par conséquent, ni faire usage « de liqueurs, ni manger de viande. »

« Lorsque le ministre eut ainsi développé ses idées, le roi fut si bien converti à la religion des djaïns, qu'il faisait tout ce que celui-ci disait. Il n'avait plus aucun respect pour les brâhmanes, les yoguîs, les djangamas[1], les séoras[2], les sannyâsis, et les derviches, et gouvernait d'après sa nouvelle croyance.

« Ce prince étant venu à mourir, son fils, nommé Dharmadhwadja, monta sur le trône et prit les rênes du gouvernement. Un jour, il ordonna de saisir le ministre Abhaïtchanda, lui fit faire sept tresses de cheveux sur la tête, et noircir le visage; puis il donna l'ordre de le promener sur un âne, par toute la ville, au son du tambour, et enfin il le chassa du pays et régna paisiblement.

« Un jour de printemps, le roi, accompagné de ses femmes, alla se promener dans un jardin. Il y avait au milieu de ce jardin un grand étang plein de lotus fleuris. Le roi, voyant la beauté de cet étang, se déshabilla et se mit en devoir de se baigner. Il cueillit une fleur, et s'approcha vers le bord pour l'offrir à une de ses femmes; la fleur s'échappa de sa main, tomba sur le pied de cette femme et le brisa. Le roi, effrayé, s'élança hors de l'étang, et appliqua des baumes sur la blessure. Pendant que ceci se passait, la nuit survint, et la lune brilla. La chute des rayons de la lune fit lever des ampoules sur le corps

[1] Religieux errants voués au culte de Siva.

[2] Espèce de religieux mendiants.

d'une autre femme. Au même instant, le bruit d'un pilon de bois se fit entendre au loin dans la maison d'un chef de famille, et une troisième femme en éprouva un si violent mal de tête, qu'elle s'évanouit[1].

« Prince, dit le vampire après avoir raconté cette « histoire, quelle était la plus délicate de ces trois « femmes? — La plus délicate, répondit le roi, était « celle qu'un mal de tête fit évanouir. »

VI.

« Roi Vikrama, dit le vampire :

« Il y a une ville que l'on appelle Kousamâvatî. Le roi de cette ville se nommait Souvitchâra, et avait une fille nommée Tchandraprabhâ. Lorsque cette princesse fut en âge d'être mariée, elle alla un jour de printemps se promener dans un jardin avec ses compagnes. Avant qu'on eût arrangé les appartements des femmes, le fils d'un brâhmane, beau jeune homme d'une vingtaine d'années, nommé Manaswî, était entré en se promenant dans ce jardin, et, pour se rafraîchir, s'était endormi à l'ombre d'un arbre. Les serviteurs du roi étaient venus préparer les appartements des femmes; mais aucun d'eux n'avait vu le jeune brâhmane, et celui-ci était encore couché sous l'arbre, quand la princesse, suivie de ses gens, arriva dans le jardin.

[1] Le conte intitulé : *De la délicatesse de quatre femmes*, que l'on trouve dans l'*Élite des contes* du sieur D'Ouville (Paris, 1669, deuxième partie), est une imitation de celui-ci.

« En se promenant avec ses compagnes, elle vint à l'endroit où dormait le fils du brâhmane, et l'aperçut. A l'arrivée de la princesse, le jeune homme, éveillé par le bruit des pas des serviteurs, se leva et s'assit. Ses yeux rencontrèrent ceux de la fille du roi, et l'amour exerça sur les deux jeunes gens une telle influence, que le fils du brâhmane tomba évanoui, et que la princesse se trouva sans connaissance et sentit ses jambes fléchir sous elle. Ses compagnes la soutinrent dans leurs bras; puis, elles la couchèrent dans un palanquin, et la ramenèrent chez elle. Le fils du brâhmane était dans un tel état d'insensibilité, qu'il n'avait plus conscience de lui-même. Sur ces entrefaites, deux brâhmanes, nommés, l'un Sasî, l'autre Moûladéva, arrivant du pays de Kânwarou, où ils avaient fait leurs études, vinrent à passer en ce lieu. Moûladéva voyant le jeune brâhmane évanoui, dit à son compagnon : « Sasî, « pourquoi cet homme est-il tombé ainsi sans con« naissance? — Une jeune fille, répondit Sasî, lui a « décoché, avec l'arc de son sourcil, les flèches de « ses yeux; voilà pourquoi il est tombé évanoui. — « Il faut le relever, dit Moûladéva. — Quel besoin « avez-vous de le relever? répliqua Sasî. »

« Moûladéva, sans écouter Sasî, jeta de l'eau sur le visage du jeune brâhmane; ensuite, il le releva, et lui demanda ce qu'il avait. « Il faut révéler la « cause de son chagrin à qui peut y porter remède, « dit le jeune homme; mais à quoi bon la révéler « à celui qui ne peut y remédier? — Racontez-moi

« vos peines, reprit Moûladéva, j'y apporterai re-« mède. » A ces mots, le jeune brâhmane répondit : « Une princesse est venue ici tout à l'heure avec ses « compagnes; c'est en la voyant que j'ai été réduit « à cet état. Si je l'obtiens, je vivrai; sinon, je re-« nonce à l'existence. — Venez à ma demeure, dit « Moûladéva; je ferai tous mes efforts pour vous la « faire obtenir, et si je ne puis réussir, je vous don-« nerai beaucoup de richesses. »

« Bhagavân, dit Manaswî, a créé sur la terre une « foule de choses précieuses; mais la plus belle de « toutes est la femme : c'est pour elle que l'homme « désire la richesse. A quoi sert la fortune à celui « qui n'a point de femme? Dans ce monde, les bêtes « sont supérieures aux hommes qui n'ont pu pos-« séder une belle femme. Le fruit de la vertu est « la richesse, le fruit de la richesse est le bonheur, « et la femme est le fruit du bonheur : là où il n'y « a pas de femme, le bonheur n'existe point. — Je « vous donnerai tout ce que vous demanderez, ré-« pondit Moûladéva. — Brâhmane, dit Manaswî, « faites-moi obtenir cette jeune fille. — Hé bien, « répliqua Moûladéva, venez avec moi, et je vous la « ferai donner. »

« Après avoir prodigué les consolations au jeune homme, Moûladéva l'amena à sa demeure. Quand ils furent arrivés, il fit deux petites boules, et en donna une à Manaswî, en lui disant : « Lorsque vous « mettrez cette petite boule dans votre bouche, vous « deviendrez une jeune fille de douze ans, et dès que

« vous la retirerez, vous reprendrez votre forme na-« turelle. Mettez-la dans votre bouche, ajouta-t-il. » Le jeune brâhmane mit la petite boule dans sa bouche, et, au même instant, il fut transformé en jeune fille de douze ans. Moûladéva mit l'autre dans sa bouche, et se changea en vieillard de quatre-vingts ans; puis, il emmena la jeune fille avec lui, et alla trouver le roi.

« Le roi, dès qu'il vit le brâhmane, le salua, et lui offrit un siége, ainsi qu'à la jeune fille. Alors le brâhmane récita un sloka[1], et donna au roi sa bénédiction en ces termes : « Puissiez-vous être protégé par Vâsou-« déva[2], dont l'éclat est répandu dans les trois mondes, « qui prit la forme d'un nain pour tromper Bali[3], « qui amena les singes avec lui, et construisit un « pont sur la mer[4], qui tint une montagne dans sa « main, et préserva de la foudre d'Indra les enfants « des bergers de Bradj[5].

« — Seigneur, lui dit le roi, d'où venez-vous ? —

[1] Stance de deux lignes composées chacune de seize syllabes, et formant un vers. Le sloka est le mètre héroïque sanscrit.

[2] Nom de Krichna, fils de Vasoudéva, et incarnation de Vichnou. Ce nom sert ici à désigner Vichnou lui-même.

[3] Roi de Mahâbalipour, dépouillé de sa souveraineté par Vichnou, incarné sous la forme d'un nain; il devint, grâce à sa vertu, roi du Pâtala ou régions infernales.

[4] Allusion à un des exploits de Râma, incarnation de Vichnou, qui alla attaquer Lankâ, capitale de l'île de Ceylan, et tua le tyran Râvana, roi de cette ville, lequel lui avait ravi son épouse Sîtâ.

[5] District de la province d'Agra, comprenant les villages de Mathourâ, Gokoul, etc. Un jour, Indra, indigné de ce que les habitants de ce pays avaient abandonné son culte, excita contre eux un violent orage. Krichna souleva sur son petit doigt la montagne

« Je viens de l'autre côté de la Gangâ, où est ma « demeure, répondit le brâhmane Moûladéva; j'é- « tais allé chercher la femme de mon fils : pendant « ce temps, il y eut dans mon village une émigra- « tion générale, et je ne sais où ma femme et mon « fils se sont retirés. Maintenant, comment me mettre « à leur recherche avec cette jeune femme? Il faut « donc que je la laisse auprès de vous; ayez soin « d'elle jusqu'à mon retour. »

« En entendant ces paroles, le roi se mit à réflé- chir, et se dit en lui-même : « Comment pourrai-je « prendre soin d'une femme si belle et si jeune? Si « je ne la garde pas, ce brâhmane me donnera sa « malédiction, et mon gouvernement sera détruit. » Après avoir fait ces réflexions, le roi dit au brâh- mane : « Seigneur, je consens à faire ce que vous « m'ordonnez. » Ensuite, il fit appeler sa fille, et lui dit : « Ma fille, emmenez avec vous la belle-fille de « ce brâhmane; ayez bien soin d'elle, et, pendant le « sommeil, les veilles, les repas et les promenades, « ne la quittez pas un seul instant. »

« A ces mots, la princesse prit la belle-fille du brâhmane par la main, et la conduisit dans ses ap- partements. La nuit, elles se couchèrent toutes les deux sur le même lit, et se mirent à converser. Pendant la conversation, la belle-fille du brâhmane dit à la fille du roi : « Princesse, quel est le mal qui

Govarddhana, et s'en servit comme d'un parapluie pour les mettre à l'abri. Cette légende est développée dans le chapitre XXVI du *Prem-Sâgar*.

« vous tourmente et vous fait ainsi dessécher? — « Un jour de printemps, répondit la princesse, j'étais « allée me promener dans un jardin avec mes com- « pagnes, lorsque j'y aperçus un brâhmane dont la « beauté égalait celle de Kâmadéva[1]. Ses yeux et les « miens se rencontrèrent : il s'évanouit, et je tombai « sans connaissance. Alors mes compagnes, me voyant « dans cet état, me ramenèrent au palais. J'ignore « le nom et la demeure de ce jeune homme; l'image « de sa beauté est restée gravée dans mes yeux, et « je n'ai plus le moindre désir de manger, ni de boire. « Tel est le mal qui a réduit mon corps à cet état.

« — Hé bien, dit la belle-fille du brâhmane, si « je vous fais obtenir celui que vous aimez, que me « donnerez-vous? — Je serai votre esclave à tout « jamais, répondit la princesse. »

« Pendant qu'elle disait ces mots, le jeune brâhmane retira la petite boule de sa bouche, et redevint homme. La princesse rougit en le voyant. Puis, il l'épousa suivant le mode gandharva[2], et, continuant le même manége, il restait homme la nuit, et le jour, il se transformait en femme. Enfin, au bout de six mois, la princesse devint enceinte. »

« Il arriva un jour que le roi alla avec toute sa

[1] Nom du dieu de l'amour.

[2] Un des huit modes de mariage reconnus chez les Indiens; mariage par consentement mutuel et sans aucune espèce de cérémonie.

L'union d'une jeune fille et d'un jeune homme résultant d'un vœu mutuel, est dite le mariage gandharva; née du désir, elle a pour but les plaisirs de l'amour. (*Lois de Manou*, III, 32.)

famille à une fête chez son ministre. Le fils du ministre vit à cette fête le jeune brâhmane changé en femme; il en devint amoureux, et dit à un de ses amis : « Si je n'obtiens pas cette femme, je renon« cerai à la vie. »

« Cependant le roi, après avoir assisté à la fête, retourna à son palais avec sa famille. Le fils du ministre fut chagrin de l'absence de celle qu'il aimait; son état devint de plus en plus alarmant, et il ne voulut plus boire ni manger. Son ami le voyant dans une pareille situation, alla en instruire le ministre. Dès que le père eut connaissance de la position de son fils, il alla trouver le roi, et lui dit : « Sire, mon « fils s'est épris d'amour pour la belle-fille du brâh« mane; il est dans un triste état, et refuse de man« ger et de boire. Si, par pitié, vous vouliez bien « me donner cette femme, vous sauveriez la vie à « mon fils. » A ces mots, le roi se mit en colère, et s'écria : « Insensé! un roi ne doit point commettre « une semblable injustice. Écoutez : Lorsqu'un « homme vous a confié un dépôt, est-il juste de re« mettre ce dépôt à un autre, sans la permission de « celui qui vous l'a confié? Telle est cependant la « proposition que vous me faites. »

« En entendant cette réponse, le ministre fut désespéré, et il retourna chez lui. Quand il fut témoin du chagrin de son fils, il refusa aussi de boire et de manger. Après qu'il eut passé trois jours sans prendre de nourriture, tous les officiers réunis allèrent présenter une requête au roi, et lui dirent : « Sire, le

« fils de votre ministre est à la veille de mourir ; s'il « meurt, le ministre ne lui survivra pas, et si le mi- « nistre succombe, les affaires du gouvernement ne « marcheront plus ; ce qu'il y aurait de mieux à faire, « ce serait de nous accorder ce que nous deman- « dons. »

« Le roi leur donna la permission de parler. Alors l'un d'eux prit la parole et dit : « Sire, il y a long- « temps que le vieux brâhmane est parti, et il n'est « pas encore de retour ; Bhagavân seul sait s'il est « mort ou vivant. Il faut accorder la belle-fille de ce « brâhmane au fils de votre ministre, et affermir « ainsi votre gouvernement. Si le brâhmane revient, « vous lui donnerez des villages et des richesses, et, « s'il ne se contente pas de cela, vous marierez son « fils, puis vous le congédierez. »

« Aussitôt, le roi fit appeler la belle-fille du brâh- mane, et lui dit : « Allez chez le fils de mon mi- « nistre. » Celle-ci répondit : « Une femme perd sa « vertu, quand elle est trop belle ; un brâhmane perd « son mérite religieux en servant un roi ; une vache « est perdue si on la laisse dans un pâturage éloigné, « et l'injustice amène la ruine de la fortune. Sire, « continua-t-elle, si vous me donnez au fils de votre « ministre, veuillez exiger de lui une chose : c'est « qu'il fera tout ce que je lui dirai ; alors je me ren- « drai à sa demeure. — Dites ce qu'il doit faire, re- « prit le roi. — Sire, répondit-elle, je suis de la caste « brâhmanique, et il est kchatriya [1] ; il est par con-

[1] Homme de la seconde caste, ou guerrier.

« séquent convenable qu'il aille d'abord visiter tous « les lieux de pèlerinage, et ensuite, j'habiterai avec « lui. »

« Lorsque le roi eut entendu ces paroles, il fit venir le fils du ministre, et lui dit : « Allez visiter les « lieux de pèlerinage, et nous vous donnerons cette « brâhmanî. — Sire, répondit-il, qu'elle vienne s'é« tablir dans ma demeure, et j'irai en pèlerinage. — « Si vous voulez d'abord aller rester chez lui, dit le « roi à la jeune femme, il ira en pèlerinage. » La belle-fille du brâhmane n'ayant rien à objecter à ce que disait le roi, alla demeurer dans la maison du fils du ministre. Celui-ci dit à sa femme : « Soyez « amies toutes deux; ayez l'une pour l'autre la plus « grande affection; évitez toute espèce de dispute ou « de contestation, et n'allez jamais dans aucune mai« son étrangère. » Après avoir fait cette leçon aux deux femmes, il alla en pèlerinage. Sa femme, que l'on nommait Saubhâgya-Soundarî, emmena la belle-fille du brâhmane; elle se coucha le soir avec elle dans le même lit, et entama la conversation sur divers sujets. Au bout de quelque temps, elle dit à sa compagne : « Mon amie, je brûle d'amour aujour« d'hui; mais comment obtenir ce que je désire? — « Si je remplis votre désir, répondit la belle-fille du « brâhmane, que me donnerez-vous? — Je vous « obéirai en tout, reprit-elle, et je resterai toujours « devant vous les mains jointes. » Au même instant, la belle-fille du brâhmane retira la petite boule de sa bouche, et se changea en homme. Elle continua

ainsi à être homme la nuit et femme le jour, et les deux amants eurent l'un pour l'autre une grande affection.

« Six mois se passèrent ainsi, et le fils du ministre revint. À la nouvelle de son arrivée, tout le monde se livra à la joie. La belle-fille du brâhmane ôta la petite boule de sa bouche, redevint homme, et s'enfuit de l'appartement des femmes par une fenêtre.

« Peu de temps après, le jeune homme arriva chez le brâhmane Moûladéva qui lui avait donné la petite boule, et lui raconta son aventure depuis le commencement jusqu'à la fin. Lorsque Moûladéva sut tout ce qui s'était passé, il lui reprit la petite boule, et la donna au brâhmane Sasî, son compagnon. Les deux brâhmanes mirent les petites boules dans leur bouche; l'un fut transformé en vieillard, et l'autre en homme de vingt ans. Ils allèrent ensuite tous les deux trouver le roi. Quand ce prince les vit entrer, il les salua et les fit asseoir. Les deux brâhmanes lui donnèrent leur bénédiction. Il s'informa de leur santé, et dit à Moûladéva : « Où avez-vous « été si longtemps? — Sire, répondit le brâhmane, « j'étais allé à la recherche de mon fils que voici : « je l'ai trouvé, et je vous l'amène. Veuillez mainte« nant me donner ma belle-fille, et je l'emmènerai « chez moi avec mon fils. »

« Le roi raconta au brâhmane tout ce qui était arrivé. A ce récit, Moûladéva se mit dans une grande colère, et lui dit : « Quelle est cette manière d'agir?

« Vous avez donné la femme de mon fils à un autre ! « Bien : vous avez fait ce que vous avez voulu ; mais « maintenant, recevez ma malédiction. — Seigneur, « répondit le roi, ne soyez pas en colère ; je ferai « tout ce que vous voudrez. — Hé bien, reprit le « brâhmane, si vous craignez ma malédiction, et si « vous voulez faire ce que je vous dis, donnez votre « fille en mariage à mon fils. »

« A ces mots, le roi fit appeler un astrologue, et après que celui-ci eut fixé le jour et le moment favorable, il maria sa fille au fils du brâhmane ; puis, le jeune homme prit congé de lui, et retourna dans son village avec la princesse et sa dot.

« Quand le brâhmane Manaswî apprit ce qui s'était passé, il alla chercher querelle à Sasî. « Rendez-« moi ma femme, lui dit-il. — J'ai épousé cette femme « en présence de plusieurs personnes, répondit Sasî, « et elle m'appartient. — Elle est enceinte de moi, « répliqua Manaswî, comment pourrait-elle vous « appartenir ? » Et ils se disputèrent. Moûladéva s'efforça de leur faire entendre raison ; mais ils ne voulurent point l'écouter[1].

« Roi Vîra Vikramâdjîta, dit le vampire après avoir « raconté cette histoire, dites-moi, duquel des deux « la princesse était-elle femme ? — Elle était la femme « de Sasî, répondit le roi. — Comment pouvait-elle « être la femme de Sasî, reprit le vampire, puis-

[1] Ce sujet a été traité, mais d'une manière abrégée, par l'auteur du *Toûtî-Nameh*, dans le conte XXIII de son recueil, intitulé : *Des amours d'un Brahmine avec la fille du roi de Babylone.*

« qu'elle était enceinte de Manaswî? — Personne, « répliqua le roi, ne savait qu'elle avait un enfant « de Manaswî, et Sasî l'avait épousée en présence de « plusieurs témoins; elle était donc légitimement sa « femme, et l'enfant lui-même aura le droit de pré- « sider à ses funérailles. »

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

Derbend-Nâmeh, or the History of Derbend, translated from a select turkish version and published with the texts and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities, etc. occurring throughout the work, by Mirza A. Kasem Beg, professor of the imperial university of Saint-Pétersbourg, etc. etc. etc. Saint-Pétersbourg, 1851, gr. in-4°, XXIV et 248 pages.

On a pu juger de l'intérêt de cet ouvrage par l'extrait qui en a paru en français dans le Journal asiatique, pendant que le travail original était sous presse à Saint-Pétersbourg. Il vient actuellement de paraître, et nous nous empressons de le faire savoir à nos lecteurs.

Mirza A. Kasem Beg est natif de Derbend, capitale du Daghistan. C'est une circonstance bonne à signaler, parce qu'elle donne une autorité plus grande au travail de l'habile professeur, remarquable au surplus par l'exactitude et par une érudition instructive à laquelle son cachet oriental donne un caractère particulier.

Il y a cent vingt ans qu'un manuscrit du *Derbend-Nâmeh*,

ou de l'histoire du Derbend, fut présenté à Pierre le Grand, à l'époque de la conquête du Daghistan par ce monarque célèbre. Quelques années plus tard, Bayer fit connaître à l'Europe savante l'existence de ce manuscrit; mais ce ne fut qu'en 1829 que Klaproth donna, dans ce Journal, la traduction d'un fragment du *Derbend-Nâmeh*, d'après un autre manuscrit. Aujourd'hui, Mirza A. Kasem Beg vient de publier, d'après un manuscrit qui lui appartient, le texte et la traduction en anglais de tout l'ouvrage, en l'accompagnant de notes savantes et d'appendices enrichis de textes orientaux.

En attendant une notice plus étendue, nous allons donner la traduction du premier paragraphe de la préface.

« Je me rappelle, nous dit Kasem Beg, que j'avais environ quatorze ans lorsque j'entendis lire en public le *Derbend-Nâmeh*, avec des explications et des remarques. Cette lecture occupa pendant plusieurs jours l'attention du petit cercle des jeunes gens curieux et demi-civilisés de Derbend. Ces jeunes gens, je dois le dire à leur honneur, passaient ensemble les heures ennuyeuses des soirées d'hiver en s'occupant à lire, dans d'anciens manuscrits, des légendes populaires, des romans et des contes relatifs aux antiquités de l'Asie, aux exploits des anciens héros de cette partie du monde, et aux entreprises de ses célèbres aventuriers.

« La célébrité de l'ouvrage dont il s'agit avait attiré longtemps à l'avance l'attention de la société dont je parle, et la difficulté qu'on avait eue à s'en procurer un manuscrit, contribua à en relever le prix. Plusieurs de ces jeunes gens savaient que le *Derbend-Nâmeh* existait; mais il n'y en avait qu'un bien petit nombre qui eussent pu se donner le plaisir de le lire. La rareté de cet ouvrage, plus encore que l'intérêt que sa réputation lui attribuait, avait donc excité parmi les bibliophiles un vif désir de se le procurer. Leur intention n'était pas précisément de s'instruire par cette lecture, mais seulement d'augmenter le nombre des manuscrits précieux qu'ils possédaient déjà.

« Or, parmi les habitants de Derbend, il n'y avait que trois

marchands illettrés qui possédassent cet ouvrage, et d'après un fâcheux usage, ils l'avaient renfermé avec leurs autres manuscrits, et ne voulaient, en aucune façon, le prêter, soit pour le lire, soit pour le copier. Toutefois, à la fin, un des membres de la société dont j'ai parlé put obtenir une copie, passablement correcte, de l'ouvrage qui était désiré depuis si longtemps, et il offrit de le lire. La lecture de cet excellent ouvrage fut reçue avec enthousiasme; mais comme la curiosité seule en était le mobile, il cessa aussitôt qu'elle fut satisfaite, et bientôt ceux mêmes qui avaient témoigné un si grand empressement pour se procurer le *Derbend-Nâmeh*, n'en parlèrent plus du tout.

« Quelques années après, lorsque ma position sociale fut changée et que j'eus appris toute la valeur de la science, lorsque je sus surtout que la réputation du *Derbend-Nâmeh* était répandue dans toute l'Europe savante, il était trop tard pour réparer la négligence que j'avais mise à me procurer une copie de cet ouvrage avant de quitter Derbend. Je ne manquai pas cependant de m'adresser à quelques amis de cette ville, et je les priai de m'aider à me procurer un manuscrit correct du *Derbend-Nâmeh*. Toutefois ce ne fut qu'après plusieurs années (en 1839) que je reçus une belle copie de cet ouvrage, par l'obligeante entremise de Mirza Kérim, secrétaire d'Ibrahim Beg de Gkartchagh, et cette copie avait été faite sur un des manuscrits des trois marchands dont j'ai parlé. »

G. T.

À MONSIEUR LE RÉDACTEUR DU JOURNAL ASIATIQUE.

Monsieur,

J'ai reçu de Saint-Pétersbourg une lettre de mon savant professeur d'arabe, le cheik Mohammad 'Ayyâd de Tantah, qui me propose quatre corrections pour la lecture d'une inscription coufique conservée au musée de Malte, et connue sous le nom d'inscription *Sciara*.

Vous avez inséré dans votre Cahier de novembre-décembre 1847, une notice sur ce monument, si remarquable par l'étrangeté de son style calligraphique, et qui, jusqu'au moment où M. Fârès Schidyâk consentit à s'en occuper sérieusement, était demeuré à l'état d'énigme indéchiffrable. M. Fârès en donna le premier une lecture *à peu près* exacte. Mais dans les plus petites choses, comme dans les plus grandes, on n'arrive à la vérité que par une série d'approximations, et quoique la lecture de M. Fârès fût excellente *relativement*, elle laissait encore quelque chose à désirer.

La partie essentielle de l'inscription *Sciara* est renfermée dans un cadre mauresque, et porte le numéro 1 sur la transcription *neskhi* de M. Fârès (IVe série, t. X, p. 439). Cette première partie est en prose. La partie accessoire est en vers, et les vers dont elle se compose sont distribués autour de la première, de manière à lui former un encadrement symétrique, sous les numéros 2, 3 et 4.

Numéro 3. — Texte *neskhi*. Au lieu de : اذا ما خط, lisez : اذا ما جئت ; et, dans la traduction anglaise, au lieu de : « Whenever my Creator shall order it, » lisez : « Whenever I shall meet my Creator. »

Numéro 4. — Texte *neskhi*. Au lieu de : لقبلك, lisez : بعينيك ; et dans la traduction, au lieu de : « Look back to times past, » lisez : « Look with both your eyes. »

Texte *neskhi*. Au lieu de : ايـوانى واعلاق, lisez : ابـوابى

واغلاقي; et, dans la traduction, au lieu de : « Neither my hall, nor my costly things, » lisez : Neither my gates nor my locks. »

Texte *neskhi*. Au lieu de : وما (من) خلقه, lisez : وما خلفته, sans suppléer من, qui ne se trouve point sur le monument original; et, dans la traduction, au lieu de : « For none of his creatures shall last, » lisez : « And what I have left remains. »

Permettez-moi, Monsieur, d'arrêter un instant votre attention sur le vers qui résulte de la troisième lecture corrigée.

الموت اخرجنی قصرا فيا اسفی
لم ينجنی منه ابوابی واغلاقی

La mort m'a expulsé d'un château. O douleur! mes portes et mes serrures ne m'ont point préservé.

Je ne suis point admirateur enthousiaste de la poésie orientale; tant s'en faut! Mais en lisant le vers arabe, je me rappelle involontairement celui de notre Malherbe :

Et la garde qui veille aux barrières du Louvre, etc.

Ces corrections me paraissent très-heureuses, et je prends la liberté de les soumettre à l'appréciation de M. Fârès Schidyâk.

F. Fresnel.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JUILLET 1851.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

On lit une lettre de Mgr Mislin, abbé mitré de Sainte-Marie de Deg, annonçant l'envoi de son ouvrage intitulé : *Pèlerinage à Jérusalem.*

M. le capitaine H. Blosse Lynch, de la marine indienne, est nommé membre de la Société.

On procède au renouvellement de la Commission du Journal; il résulte du scrutin la liste suivante :

MM. Grangeret de Lagrange.
Mohl.
Burnouf.
Bazin.
Dulaurier.

M. Dulaurier propose l'échange du Journal asiatique contre le Journal arménien des Mékhitaristes de Vienne. Cette proposition est adoptée.

LIVRES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe.* Vol. I et II, 1. Vienne, 1850 et 1851. In-8°.

Par l'Académie. *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften.* 1850. In-8°.

Par l'Académie. *Archiv für Kunde östreichischer Geschichts Quellen.* Vol. I, cah. I; II, cah. I. Vol. III. In-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft.* Ve vol. cah. 2. 1851. In-8°.

Par l'auteur. *Indische Studien von Weber.* Vol. II, 1.

Par l'auteur. *Catalogus cod. oriental. bibliothecæ academicæ.* Leyden, 1 vol. 1851. In-8°.

Par l'auteur. Mislin, *Les Lieux saints.* 2 vol. in-8°. 1851. Vienne et Paris.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 AOUT 1851.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

M. Dulaurier communique une lettre de Vienne, par laquelle les Pères Mékhitaristes de cette ville annoncent à la Société asiatique qu'ils acceptent l'échange du Journal asiatique contre le journal l'*Europe*, publié par eux. L'envoi aura lieu à partir du mois d'août 1851.

M. Rivelli est nommé membre de la Société.

M. Defrémery communique une notice de M. Cherbonneau sur un commentaire du divan de Motenabbi, ainsi que sur un livre intitulé : *Collier de Perles*, et contenant l'histoire de la dynastie des Beni-Zian, de Mohammed el-Tenesi.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Annuaire des établissements français dans l'Inde*, par M. de Sicé.

Par l'auteur. *Lettre à M. Reinaud, sur une contre-marque en caractères arméniens*, par M. Victor Langlois. (Extrait de la Revue archéologique.)

Par l'auteur. *Histoire des Khans mongols de la Transoxiane et du Turkestan.* (Extrait de *Habib-us-Sier* de Khondemir. Traduction et notes, par M. Defrémery.)

Bulletin de la Société de Géographie, n° 5.

Journal des Savants, juillet 1851.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1851.

FETOUA[1]

RELATIF

A LA CONDITION DES ZIMMIS,

ET PARTICULIÈREMENT

DES CHRÉTIENS, EN PAYS MUSULMANS,

DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DE L'ISLAMISME, JUSQU'AU MILIEU DU VIIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE;

TRADUIT DE L'ARABE, PAR M. BELIN.

AVANT-PROPOS.

Ibn en-Naqqâch est l'auteur du manuscrit dont je donne ici la traduction et une partie du texte. Son nom entier est Mohammed ben Ali ben Abd el-ouâhid ben Yahia ben Abd er-rahîm *el-Allâmè* Chems eddîn Abou Omâma ed-Dakkâli el-Masri ech-Châfeï; mais il est plus connu sous le nom d'*Ibn Naqqâch*. Il remplit les fonctions de *khâtib*[2] de la mosquée

[1] Décision juridique rendue par le *moufti* «interprète de la loi,» sur une question de droit ou de législation.

[2] Membre du corps religieux ou judiciaire qui est chargé de faire le prône du vendredi, où l'on prie pour le prince régnant. (Mouradjea d'Ohsson, *Tableau général de l'empire ottoman*, II, 196.

d'Ibn Touloun; il avait fait sa première *khotba* dans la mosquée d'*Aslam*[1], et il y donna des leçons, ainsi que dans plusieurs autres mosquées du Caire. Ibn Naqqâch était un *imâm* supérieur; un *moufti* éloquent, un *ouâ'iz* « prédicateur » lucide, et il consacrait tout son temps à l'étude des traditions et des commentateurs; ses prédications obtenaient un grand succès, et il fut en grande faveur auprès de Melik en-Nâcer[2], de sorte qu'il jouissait d'une grande autorité dans le pays. Cette haute position ne tarda pas à lui susciter des envieux parmi les jurisconsultes ses contemporains; ils ameutèrent contre lui la population du quartier qu'il habitait; et le *hâfid* Zeïn eddîn Abd er-rahîm el-Irâqy, et le *cheikh ul-islâm* Sirâdj eddîn Omar el-Balqyny, qui, tous deux, étaient des personnages considérables, se déclarèrent ses adversaires; il fut cité au tribunal du *qâdi al-qoudât* Azz eddîn ibn Djema'a; et el-Irâqy l'accusa d'avoir rendu des *fetouas* « décisions juridiques » contraires au rite châfeïte; il fut ensuite mis en prison, et on lui interdit de rendre des *fetouas*, et de faire des *ou'az* « prédications; » on le blâma surtout d'avoir des tendances vers la doctrine d'Ibn Hazm[3]; mais son crédit auprès du prince était le véritable grief qu'on eut contre lui.

On le relâcha ensuite au bout d'un certain temps, et il passa en Syrie, où, en toute liberté, il reprit le cours de ses prédications; il rendit des décisions légales, et il se livra à l'enseignement. Il s'acquit dans ce pays l'affection et les sympathies de tous les habitants. Ibn Naqqâch était un homme remarquable pour la finesse de son jugement, la fidélité de sa mémoire, sa présence d'esprit et sa belle élocution; il avait acquis également des connaissances variées et profondes dans les sciences. On a de lui différents ouvrages en vers et en prose. Enfin, il revint au Caire, et il y

[1] Je n'ai pas trouvé cette mosquée dans la ville du Caire: peut-être doit-on lire *Djâmi Aslân*, qui est le nom d'une mosquée située dans le quartier de *Bâb el-Ouèzîr*?

[2] Melik en-Nâcer ibn Qalâoun, dont il sera fait mention plus bas.

[3] Ibn Hazm, en effet, sera cité plus bas.

mourut le mardi 13 rabi aouel 763 (1362 de J. C.); il fut enterré auprès du jardin situé en dehors de la porte dite *Bâb darb el-Mahrouq* (quartier de *Bâb el-Ouézîr*[1]).

Ibn Naqqâch écrivit le *fetoua* qui nous occupe dans l'année 759 de l'hégire (1357-58 de J. C.); il y traite de la condition des *zimmis*[2] en pays musulman; des relations qui peuvent exister entre eux et les *vrais croyants;* et de la conduite que ceux-ci doivent tenir envers eux, conformément aux préceptes du Coran et de la Sounna.

Il a divisé son travail en deux parties : la première retrace les principaux traits de l'histoire musulmane relatifs aux *zimmis*, et plus particulièrement aux chrétiens, depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'à l'époque où il vivait, c'est-à-dire vers la fin de la première dynastie des sultans mamlouks.

La seconde partie contient *in extenso* les capitulations souscrites par les chrétiens pour conserver leur vie et leur foi; et elle renferme, en outre, les différentes opinions des ulémas sur le maintien ou l'abrogation de ces pactes, et sur les causes qui pourraient en motiver l'abrogation[3].

[1] Je dois à l'obligeance de notre savant professeur M. Reinaud, l'indication de la notice d'Abou'l-mahâcin (*Manhel Safi*, man. ar. de la Bibl. nat. 751, t. V, p. 183), d'où j'ai tiré les extraits biographiques qui précèdent. Je suis heureux de le remercier ici de ce renseignement intéressant et de la bienveillance qu'il m'a accordée en toute occasion.

[2] Sujets non musulmans, mais qui croient pourtant aux Écritures. (Voy. la définition des mots *ehli zimmèt* et *zimmi*, dans le Mémoire intéressant de M. du Caurroy sur la *Législation musulmane sunnite, rite hanéfite;* Journal asiatique, 1851, 1er semestre, p. 222 et suiv.)

[3] On connaît le Mémoire historique sur l'état du christianisme sous les deux dynasties des princes mamlouks, inséré par M. Quatremère dans ses Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte; Paris, 1811. Je me fais un devoir de rappeler ici ce mémoire à l'attention du lecteur. (Voy. aussi *Taki eddini Makrizii Historia*

Ce manuscrit, qui fait partie de ma collection, et qui est remarquable sous le rapport calligraphique, contenait un grand nombre de fautes, ainsi qu'il arrive trop souvent dans les livres de l'Orient; assisté des lumières d'un cheikh d'*El-Azhar,* j'ai cherché à les rectifier, et j'espère avoir atteint ce but, autant du moins que cela était possible, n'ayant entre les mains qu'une seule copie du texte. J'ai ajouté, en forme d'appendice, la traduction de quelques documents qui me paraissent former, pour ainsi dire, le complément du travail d'Ibn Naqqâch.

Je dois, en terminant, offrir l'expression de ma gratitude à M. F. Fresnel, qui, en outre des manuscrits et des livres précieux dont il m'a fait présent, a bien voulu m'aider de ses conseils judicieux et savants; j'adresse aussi le même hommage à mon excellent maître, M. J. J. Marcel, qui, avec sa bonté ordinaire, a mis, de nouveau, sa riche bibliothèque à ma disposition.

QUESTION.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux!

Quelle est l'opinion des ulémas de l'islamisme, directeurs des peuples, sur l'emploi qu'on peut faire des zimmis et sur l'assistance qu'on peut leur demander, soit comme écrivains auprès des émirs, pour l'administration du pays, soit comme collecteurs des impôts?

Est-ce licite ou est-ce défendu?

Quelques ulémas n'ont-ils pas désapprouvé cela?

Y a-t-il eu, dans les premiers temps de l'islamisme des édits rendus par les khalifes *rachidîn*[1] ou

Coptorum christianorum in Ægypto, edita ab Wetzer. Solisbari, 1828, in-8°).

[1] Orthodoxes (qui cheminent dans la voie droite). Cette épithète

promulgués depuis par les imâms[1] *mahdiïn*, qui interdisent ces fonctions aux zimmis, ou qui ordonnent de les en dépouiller?

Expliquez-nous cela par des preuves solides; établissez la croyance orthodoxe sur des arguments irréfragables, et prononcez votre décision; vous en serez récompensés par Dieu; puisse-t-il vous accorder ses grâces!

RÉPONSE.

Notre maître, l'esclave, le pauvre devant Dieu, le savant, très-savant, le cheikh de l'islâm, le moufti des peuples, Chems eddin Abou Omâma Mohammed ben Ali, connu sous le nom d'Ibn Naqqâch, (que Dieu le couvre de sa miséricorde et lui donne place dans le lieu le plus vaste de son paradis; Amîn!) a répondu à ces questions de la manière suivante :

Louanges à Dieu, à celui qui dit la vérité et qui dirige dans la voie droite!

Sachez que la science légale n'autorise point ces choses; que telle est l'opinion de tous les musulmans[2], et qu'il n'y a pas un uléma qui n'en mentionne

est donnée ordinairement aux quatre premiers successeurs de Mahomet, qui sont regardés comme les seuls héritiers légitimes du khalifat; toutefois, cette expression paraît seulement faire ici le parallèle de l'adjectif *mahdiïn* «bien conduit, bien dirigé,» qui suit plus bas.

[1] Voyez la définition du mot *imâm*, M. du Caurroy, *loc. laud.* p. 220, 226.

[2] *Idjmâ' el-muslemîn.*

la défense, soit par l'interdiction formelle, soit par la désapprobation. Au reste, pour confirmer ce que j'avance, je vais citer ici des passages extraits du livre de Dieu (le Coran); je rapporterai ensuite ce qui nous est parvenu des traditions du Prophète sur cette question (que la paix et la bénédiction divines reposent sur lui!)[1]; et je terminerai par le récit des actes des khalifes orthodoxes et des pieux imâms, depuis le temps des compagnons et des disciples du Prophète jusqu'à notre époque, c'est-à-dire jusqu'à la fin de l'an 759. — Puisse le Dieu qui sait tout et entend tout, me préserver du Satan maudit[2]!

(Ibn Naqqâch mentionne ici les divers passages du Coran qui concernent les zimmis et dont on trouvera la traduction dans l'édition de M. Kazimirski : sour. II, versets 99, 103, 114; III, 27, 114; IV, 47, 54, 115, 116, 137, 138, 143; V, 56, 62, 63, 83, 84, 85; IX, 8, 9, 10, 23, 28; LVIII, 15, 22; LX, 1, 2, 3, 4, 13.)

Dieu nous a appris que les gens du livre[3] croient ne pas commettre de faute et de péché en trompant les musulmans et en prenant leurs biens.

[1] Le nom de Mahomet est toujours suivi de cette formule invocative; je la supprimerai ultérieurement pour éviter les répétitions inutiles.

[2] *Le lapidé,* épithète consacrée à Satan, qui, suivant la tradition, fut reçu à coups de pierres par Abraham, lorsqu'il voulut le tenter.

[3] Les juifs et les chrétiens. On distingue les peuples non musulmans par des épithètes différentes : les chrétiens et les juifs sont désignés collectivement sous le nom de *èhl el-kitâb* « peuples du livre, » par allusion à l'Évangile et au Pentateuque; les chrétiens plus spécialement par celui de *mouchrikîn* (polythéistes); et enfin les idolâtres et les impies par celui de *kâfir.* Ces diverses dénominations

En effet, Dieu a dit[1] : « Parmi ceux qui ont reçu les Écritures, il y en a à qui tu peux confier un *quintar* (mille pièces d'or) et qui te le rendront intact; il y en a d'autres qui ne te restitueront pas même le dépôt d'un seul *dinâr* (pièce d'or), si tu ne les y contrains. — Car ils disent : « Nous ne sommes tenus « à rien envers les *sectateurs de l'ignorant*[2]; » mais ils prêtent sciemment un mensonge à Dieu. »

Or ces paroles peuvent s'appliquer aux Coptes d'Égypte, qui croient n'être tenus à rien envers les *oummiin*, et qui pensent que, s'ils se rendaient maîtres de leurs biens et de leurs personnes, cela ne serait jamais rien en comparaison des trésors et des hommes que les musulmans leur ont enlevés dans les temps passés. Quelques-uns d'eux l'ont dit clairement d'ailleurs, ainsi qu'on le verra plus loin.

Mais, me direz-vous, les versets que vous venez de citer interdisent seulement le *ouélâïèt* (avec un *fetha*[3]) envers le chrétien, c'est-à-dire l'amitié; tandis que la question porte principalement sur le *ouilâïè* (avec un *kesra*), c'est-à-dire leur admission dans les

subsistent dans le Coran, et on les retrouvera même dans le courant de ce *fetoua*.

[1] *Coran*, III, 68, 69.

[2] *El-oummiïn* « illettrés. » *El-oummi* est l'un des surnoms de Mahomet, qui ne savait ni lire, ni écrire. C'est, du moins, l'opinion du qâdi Abou'lfadl Aïâd (*Kitâb eschifâï ech-cherîf*), qui cite ce fait comme une preuve de la mission de Mahomet. C'est par allusion à leur prophète que les musulmans sont désignés quelquefois sous le nom d'*oummiïn*.

[3] La ponctuation est indiquée ici pour fixer le sens véritable du mot.

fonctions publiques. — Voici ma réponse : le *ouilâïè* dérive du *ouélâïè*, et il en est la conséquence naturelle ; en effet, on ne confère les emplois et les places qu'aux personnes qui inspirent de la sympathie, parce qu'on trouve en elles les qualités nécessaires au commandement, comme, par exemple, le bon jugement, la piété, le savoir, etc. ; et, en ce sens, l'admission dans les emplois (*ouilâïè*) est, en quelque sorte, un témoignage d'amitié (*ouélâïè*), et peut-être même le plus grand qu'on puisse donner. — Au reste, pour ce qui est des zimmis, Dieu a décidé la question par ces paroles[1] : « Ceux qui les prennent pour amis finiront par leur ressembler, et la foi ne peut être parfaite qu'en se séparant totalement d'eux[2]. » Or, ce n'est pas en leur montrant de l'amitié ou en leur donnant des fonctions quelconques qu'on peut espérer de n'avoir aucune relation avec eux ; cette situation, d'ailleurs, ne saurait exister avec l'anathème dont ils sont frappés : car l'investiture d'un emploi (*ouilâïè*) est une marque de distinction qui ne peut se concilier avec l'avilissement réservé aux infidèles ; et l'amitié (*ouélâïè*) est un lien qui ne peut se combiner avec l'inimitié et la haine qu'on doit ressentir pour eux.

[1] *Coran*, v, 56.

[2] *El-bérâat* « en renonçant entièrement à eux. » (Voyez de Sacy, *Chrest. arabe*, 2e édit. I, 37.)

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Parmi les traditions qui portent la défense d'employer les zimmis, voici celles que rapportent l'imâm Ahmed[1] et Mouslim ben el-Hedjâdj[2], d'après Aïcha et autres :

« Le Prophète était parti pour Bedr ; un polythéiste (chrétien[3]) le suivit et le rejoignit à Harra, en lui disant : « Je veux t'accompagner pour combattre avec « toi et prendre ma part du butin. — Crois-tu en « Dieu et en son Prophète ? lui dit Mahomet. — Non, « répondit-il. — Retire-toi donc, reprit Mahomet, car « je n'accepterai jamais l'assistance d'un polythéiste. » — Mais ce chrétien l'atteignit encore à l'arbre[4] ; ce

[1] L'imâm Ahmed abou Hanifa, l'un des quatre chefs des rites orthodoxes de l'islâm.

[2] Abou'lhaçan Mouslim ben el-Hedjâdj est l'auteur d'un recueil de traditions très-estimé. Né à Nichâbour, en 206, il mourut en 261 ; il était l'un des hommes les plus savants de son temps et on le place sur le même rang que Bokhâri ; il parcourut le Hedjâz, l'Irâq, la Syrie et l'Égypte. (Voyez *Tabaqât el-oumèm*, édit. de Constantinople, p. 191.)

[3] D'après le *Sirat el-halébiïè*, où ce fait est rapporté, cet homme était Habib ibn Yaçaf, de la tribu de Khazradj.

[4] C'est l'arbre *chadjrèt el-beï'a*, qui se trouve non loin de la Mecque, du côté de Médine, et sous lequel un grand nombre de musulmans prêtèrent serment de fidélité à Mahomet (voy. *Coran*, XLVIII, 13 ; M. Reinaud, *Description des monuments musulmans du cabinet de M. de Blacas*, I, 227). — Ce serment a été l'origine de la cérémonie accomplie depuis à l'avénement des khalifes, et c'est de

qui fit grande joie aux compagnons du Prophète, car cet homme était fort et robuste. — « Je suis venu « pour te suivre et combattre à tes côtés, dit-il au « Prophète. — Crois-tu en Dieu et en son envoyé? « répliqua de nouveau Mahomet; et, sur sa réponse « négative, il lui dit encore : Va-t-en, car je n'accep-« terai jamais l'aide d'un polythéiste. » — Enfin, cet homme rejoignit Mahomet, pour la troisième fois, au moment où il atteignait le désert; et, sur une nouvelle interpellation du Prophète, il répondit affirmativement et le suivit. » — Tel est le récit de Mouslim.

Dans les traditions et le *Mousnad* de Anis ibn Mâlik [1], on rapporte ces paroles de Mahomet : « Ne demandez pas de lumière au feu des polythéistes et ne gravez point vos cachets en arabe. » Voici le commentaire du premier membre de cette phrase : « Ne leur demandez point de conseils et ne cherchez point à vous éclairer d'après leur opinion; » ce qui revient à dire qu'on doit s'éloigner d'eux et ne point vivre

là que vient aussi l'expression *bouiïa leho bil-khilâfè*. (De Sacy, *Chrest. arabe*, I, 33; II, 257.)

[1] Anis ibn Mâlik ibn en-Nâdir, surnommé Abou Hamza el-Khazradji avait neuf ans lorsque Mahomet s'enfuit de la Mecque à Médine. Les habitants de cette ville étant sortis à la rencontre du Prophète, lui firent tous des présents. La mère d'Anis était pauvre; elle lui donna son fils, qui, en effet, resta dix années attaché à Mahomet, et prit, de là, le surnom de *Khadim Reçoul-oullah* « le serviteur de l'envoyé de Dieu. » Il fut présent à presque tous les combats livrés par Mahomet; et il mourut à l'âge de quatre-vingt-onze ans, à Basra, où il avait été envoyé par le khalife Omar pour enseigner le droit. (*Tabaqât el-oumèm*, p. 146.)

en commun avec eux ; cela est exprimé formellement d'ailleurs dans un autre *hadis* conçu en ces termes : « Je renie, dit Mahomet, tout musulman qui habitera dans les murs des polythéistes. »

Quant à la défense de graver des cachets en arabe, cela a été expliqué dans le *hadis* cité par Mouslim dans son *Sahîh*, sur le rapport de Ibn Omar[1], et dans lequel on lit ce qui suit : « Le Prophète fit exécuter pour son usage un cachet en or, puis il le rejeta[2]; et il en fit faire un autre sur lequel on grava ces mots : MOHAMMED = L'APÔTRE = DE DIEU ; et il dit : « Que personne ne grave de cachet dans la forme « du mien ! » Or si celui qui a cité ce *hadis* en avait aussi rapporté la dernière partie, on aurait vu que cette défense du Prophète avait pour but de protéger son cachet contre toute contrefaçon, et qu'il craignait qu'on n'arrivât par la disposition des caractères à imiter la formule : « Mohammed l'apôtre de Dieu » ; cette tradition ne s'applique donc qu'aux caractères ci-dessus indiqués. Au reste, Dieu est le plus savant[3].

[1] Abd-Allah ibn Omar ibn el-Khattâb el-Qoreïchi el-Adaoui embrassa l'islamisme à la Mecque, encore enfant, avec son père Omar ibn el-Khattâb. Il se trouva au combat de Bedr et dans d'autres affaires. Il émigra avec son père. Il était renommé pour son extrême abstinence, sa piété et sa connaissance de la loi religieuse. Il a réuni un grand nombre de *hadis* du Prophète sur les décisions légales. Il mourut à la Mecque en 73. (*Tabaqât, loc. cit.* p. 147.)

[2] Voyez M. Reinaud, *loc. supra laud.* I, 4, 229.

[3] Voyez, sur l'histoire des différents cachets de Mahomet, le *Sahîh* de Bokhâri, titre *libâs*, où cette tradition est mentionnée. Le dernier cachet de Mahomet passa, après lui, aux mains d'Abou Bekr, d'O-

Dans le *Mousnad* d'Ahmed ben Aïâd el-Ach'ari, on lit ces paroles d'Abou Mouça[1] : « Je disais un jour au khalife Omar (que la grâce de Dieu repose sur lui !) : « J'ai à mon service un écrivain chrétien. — « Qu'as-tu fait là ; Dieu te punisse, me répondit-il ! « n'as-tu pas compris le sens de cette parole de Dieu[2] : « Ô vous qui croyez ! ne prenez pour amis ni les « juifs, ni les chrétiens, car ceux qui leur montrent « de l'amitié finissent par leur ressembler. » Pourquoi « n'as-tu pas employé un vrai croyant ? — Prince des « fidèles, répondis-je, je me sers seulement de l'écri« ture de cet homme et je laisse sa croyance. — « Peu importe, reprit Omar, je n'honorerai jamais « ceux que Dieu a méprisés ; je n'élèverai point ceux « qu'il a abaissés et je n'approcherai point de moi « ceux qu'il a éloignés de lui. »

L'un de ses lieutenants lui écrivit pour lui demander des instructions sur l'admission des infidèles dans les services publics, et il disait : « L'argent a tellement augmenté, qu'eux seuls sont capables de le compter. Dis-nous donc ce que tu juges convenable de faire. » — Omar lui répondit : « N'immiscez point les infidèles dans vos affaires ; ne leur livrez point ce que Dieu leur a interdit, et ne leur confiez

mar et d'Othman. Celui-ci s'étant assis un jour sur le bord du puits nommé *Aris*, il tira ce cachet de son doigt pour sceller un ordre, et il le laissa tomber dans le puits. Quelques recherches que l'on fît, il fut impossible de le retrouver. (Voyez, sur la formule dubitative *allah aâlem*, de Sacy, *Rel. de l'Égypte* d'Abdellatif, p. 267.)

[1] Abou Mouça el-Ach'ari, dont il sera parlé plus bas.

[2] *Coran*, v, 56.

point vos trésors ; réfléchissez à ces préceptes, car ils constituent la conduite de l'homme. »

Il écrivit en outre à ses lieutenants : « Celui qui aura auprès de lui un écrivain chrétien ne devra point vivre en commun avec cet homme, ni lui accorder d'affection, ni le faire asseoir auprès de lui, ni prendre conseil de son opinion, car, ni le Prophète de Dieu, ni le khalife son successeur n'ont ordonné de se servir des zimmis dans les emplois. »

Il reçut aussi une missive de Moavia ben Abou-Sofian [1], conçue en ces termes : « Ô prince des croyants ! j'ai dans ma province un écrivain chrétien sans lequel je ne puis opérer le recouvrement du *kharâdj* [2], mais je n'ai pas voulu l'investir de cette fonction sans avoir pris vos ordres. » Omar lui répondit : « Dieu puisse nous préserver tous de malheur ! J'ai lu la dépêche que tu m'as adressée au sujet du chrétien. Sache que ce chrétien est mort. Salut [3]. »

Omar avait lui-même un esclave à qui il dit un jour : « Fais-toi musulman afin que je puisse t'employer dans les affaires, car il ne nous est pas permis de nous servir d'individus qui ne sont pas de notre foi. » — L'esclave ayant refusé, Omar lui donna sa liberté en lui disant : « Va où tu voudras. »

[1] Il fut, dans la suite, le chef de la dynastie des khalifes ommiades.

[2] Impôt sur les terres, impôt foncier. (*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* par M. Caussin de Perceval, III, 521.)

[3] On peut inférer de là qu'Omar ordonnait à Moavia d'agir comme si, le chrétien étant mort, il fût obligé de se passer de lui.

Il écrivit en ces termes à Abou-Horeïra[1] : « Les hommes ont, en général, une craintive répugnance pour le prince; mais à Dieu ne plaise que tu aies jamais ce sentiment pour moi. Rends la justice, quand même cela ne serait qu'une heure par jour; quand deux affaires se présentent à toi et que l'une d'elles se rapporte à Dieu et l'autre à ce monde, donne la préférence à la première sur la seconde, car cette vie est périssable et l'autre est éternelle; visite les malades musulmans, assiste à leurs funérailles; ouvre ta porte à tous les hommes; reçois-les directement et sans aucun intermédiaire[2]; éloigne, au contraire, les polythéistes; répudie leurs actes et n'invoque leur assistance en quoi que ce soit qui touche les musulmans; donne ton concours personnel aux affaires des croyants, car tu n'es que l'un d'eux; et entre vous, il y a cette seule différence que Dieu t'a placé là où tu es pour supporter leurs fardeaux[3]. »

[1] Abou Horeïra, dont le nom, avant sa conversion à l'islamisme, était Abdouch-Chems, embrassa sa nouvelle foi dans l'année de la bataille de Khaibar, à laquelle il était présent. Il changea alors son nom en celui d'Abd Allah, mais il est plus connu sous celui de Abou Horeïra. Il vécut dans une grande intimité avec le Prophète, qu'il ne quittait jamais; il était renommé pour son équité, pour sa connaissance des traditions et pour sa piété. — On lit dans le *Tabaqât*, p. 67, qu'il partageait ses nuits en trois parties, dont les deux premières étaient consacrées à la lecture du Coran et à la récitation des *hadis*, et la troisième au sommeil. On regarde Abou Horeïra comme celui des *Sahâbé* qui a conservé du Prophète un plus grand nombre de traditions. Il mourut à Médine, l'an 57 ou 58, âgé de soixante et dix-huit ans. (*Tabaqât*, *loc. cit.* 147.)

[2] *Hâdjib*. (Voyez, sur le sens de ce mot, M. Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks*, I, 1re partie, p. 10.)

[3] C'est-à-dire pour juger et décider leurs affaires.

CHAPITRE II.

Il sera traité dans ce chapitre des khalifes *rachidîn*, c'est-à-dire de ceux qui ont laissé une bonne renommée, tels que Omar ben Abd el-Azîz, el-Mansour, ar-Rachid, el-Mahdi, el-Mâmoun, el-Motouakkel et el-Mouqtadir; nous rapporterons ici quelques faits de l'histoire de ces princes.

§ 1. OMAR BEN ABD EL-AZIZ [1].

Voici la lettre qu'il écrivit aux gouverneurs de son empire : « Omar ben Abd el-Azîz lit sur vous ces paroles de Dieu : « Ô croyants! ceux qui associent « (d'autres divinités) à Dieu sont immondes [2]. Dieu « les a rangés du côté de Satan; il les a rendus les « plus maudits d'entre les hommes pour leurs actions; ils se sont égarés pendant cette vie, tandis « qu'ils pensaient, au contraire, être récompensés de « leurs efforts. Sachez que ceux qui ont péri avant « vous ne périrent que parce qu'ils avaient arrêté « l'exercice de la justice et étendu les violences et « l'arbitraire [3]. »

« J'ai entendu dire qu'autrefois, lorsque des corps d'armées musulmanes entraient dans un pays, les polythéistes venaient à leur rencontre; et que les

[1] Neuvième prince de la dynastie des Ommiades; il monta sur le trône au mois de safar 99 (717 de J.-C.) et mourut en redjeb 101 (720 de J. C.).

[2] *Coran*, IX, 28.

[3] Allusion aux peuples d'Ad, Thamoud, etc. dont il est fait mention dans le Coran.

vrais croyants réclamaient leur assistance dans le gouvernement, en raison de leur jugement droit et des connaissances qu'ils possédaient dans les écritures administratives (*kitâbèt*) et dans la perception des impôts; mais il n'y a ni expérience, ni jugement chez ceux qui provoquent la colère de Dieu et de son Prophète. Cet état de choses a duré d'ailleurs pour eux le temps déterminé par le Très-Haut; et je ne sache pas qu'aucun gouverneur ait laissé subsister dans sa province aucun employé d'une autre religion que l'islâm, car je l'aurais déjà destitué; leur suppression est pour vous un devoir aussi bien que l'anéantissement de leur foi; faites-les descendre à la place d'opprobre et d'avilissement que Dieu leur a assignée; et que chacun de vous me fasse connaître ultérieurement ce qu'il aura fait dans sa province[1]. »

[1] Cette lettre est rapportée textuellement dans un manuscrit de l'an 530, intitulé *Kitâb sirèt Omar ben Abd el-Azîz*. De plus, on y lit ce qui suit: « Veillez bien à ce que les chrétiens ne se servent pas de selles pour leurs montures, mais seulement de bâts; qu'aucune de leurs femmes ne fasse non plus usage de selles de cuir ou de bois (*rihâlè*), mais de bâts (*ikâf*); que les hommes n'enfourchent point leurs montures, mais qu'ils placent leurs pieds d'un seul et même côté; donnez des ordres sévères en ce sens aux officiers placés sous votre autorité; obéissez à mes injonctions. Il n'y a de force qu'en Dieu. »

On lit plus loin, dans le même livre, qu'Omar ben Abd el-Azîz publia des édits dans tous ses états pour qu'on ne laissât point circuler les chrétiens sans avoir les cheveux du devant de la tête rasés; il leur était interdit de mettre le vêtement de dessus dit *cabâ* (ouvert du haut en bas comme le *djubbè*); la coiffure dite *taïleçân;* le *charouâl* (pantalon) *zâta khadamatin* (attaché par le bas);

Il écrivit aussi à Haïân, son lieutenant en Égypte, de se conformer à ces prescriptions. Celui-ci lui répondit en ces termes : « Ô prince des croyants ! si cet état de choses se prolonge en Égypte, tous les zimmis se feront musulmans, et l'on perdra ainsi les revenus qu'ils rapportent au trésor de l'État. » Omar dépêcha vers lui un commissaire spécial à qui il dit : « Frappe Haïân de trente coups de fouet sur la tête pour le punir des paroles qu'il a prononcées; et dis-lui que tout homme qui embrassera l'islamisme ne payera plus la capitation. Je serais bien heureux d'ailleurs si les zimmis se faisaient tous musulmans, car Dieu a envoyé son Prophète comme apôtre et non comme collecteur d'impôts. »

Il ordonna ensuite la démolition des églises de contruction nouvelle. On raconte, à ce sujet, que les chrétiens sollicitèrent l'intervention de l'empereur grec et le prièrent d'écrire au khalife en leur faveur; l'empereur accéda à leur demande et il envoya à ce prince une lettre ainsi conçue ; « Ces pauvres gens, dit-il, m'ont écrit pour que je te prie de laisser leurs affaires dans l'état où tu les as trouvées, et de ne pas les empêcher de réparer les parties de leurs églises et de leurs habitations qui tomberaient en ruines. Ils disent que tes prédécesseurs ont permis pour leurs églises ce que tu leur défends aujourd'hui; or, si ces imâms étaient dans le vrai, touchant l'opinion qu'ils

les souliers à rosettes dites *adouba;* ils devaient enfin porter la ceinture dite *zounnâr* et s'abstenir de posséder des armes dans leurs maisons.

se sont faite à ce sujet[1], suis la voie qu'ils t'ont tracée; dans le cas contraire, fais ce qu'il te plaira[2]. »

Omar ben Abd el-Azîz répondit ce qui suit : « Mes prédécesseurs et moi nous sommes dans un cas tout à fait identique à celui que le Très-Haut a mentionné dans l'histoire de David et de Salomon[3], lorsque ceux-ci prononçaient une sentence concernant un champ où les troupeaux d'une famille avaient causé du dégât.—« Nous étions présent, dit le Très-Haut, « à leur jugement. — Nous donnâmes à Salomon « l'intelligence de cette affaire et à tous les deux la « science et la sagesse[4]. »

Il écrivit aussi à l'un de ses lieutenants : « J'ai appris que, dans ta province, il y a un écrivain chrétien qui s'ingère dans les affaires de l'islâm. Or le Dieu Très-Haut dit : « Ô croyants ! ne prenez point « pour amis les hommes qui ont reçu les Écritures « avant vous, ni les infidèles qui font de votre culte « l'objet de leurs railleries; craignez Dieu si vous « êtes fidèles ![5] » En conséquence, à la réception de

[1] *Moucibîna fi idjtihâdihim. Idjtihâd*, opinion en matière religieuse fondée sur le raisonnement. (De Sacy, *Chrest. ar.* I, 169.)

[2] Les requêtes ou suppliques, et, en général, les lettres écrites par des inférieurs à leurs supérieurs se terminent par la formule suivante, qui équivaut à celle de la lettre ci-dessus : *her haldè emr ou fermân limèn léhou elemrundyr*, ou bien *emrou fermân efendumundyr* « Au reste, c'est à celui qui a le pouvoir qu'il appartient d'ordonner. »

[3] Voy. *Coran*, XXI, 78, 79, trad. de M. Kazimirski, p. 259.

[4] C'est-à-dire « Mes prédécesseurs n'ont peut-être pas eu tort; mais, dans le cas présent, je les compare à David et je me compare moi-même à Salomon. »

[5] *Coran*, V, 62.

cette lettre, tu appelleras à l'islâm Haçan ibn Yézîd; s'il se convertit, il deviendra l'un des nôtres et nous ferons partie de sa famille; mais s'il refuse, ne te sers plus de lui et ne prends plus dorénavant, pour les affaires des croyants, aucun individu qui ne soit musulman. » Haçan embrassa l'islamisme et sa conversion fut sincère.

§ 2. EL-MANSOUR[1].

Lorsque ce prince fit le pèlerinage, plusieurs musulmans vinrent trouver Chebîb ibn Cheïba et le prièrent d'intercéder auprès du khalife pour que ce prince les protégeât contre les vexations dont ils étaient l'objet; pour qu'il ne permit pas aux chrétiens de les opprimer et de les vexer dans leurs affaires de propriétés territoriales, et pour qu'il empêchât ces infidèles de les persécuter et de les humilier dans leur honneur : car le khalife avait enjoint aux chrétiens de déclarer tout ce qu'ils viendraient à découvrir concernant les Ommiades[2].

Or, Chebîb ibn Cheïba raconte ce qui suit : « Je faisais un tour de promenade[3] avec le khalife, et

[1] Deuxième khalife abbasside; il monta sur le trône en zil-hidjè 136 (754 de J. C.).

[2] Les Abbassides, comme on le sait, avaient ouvert une persécution contre les Ommiades, et le khalife avait chargé les chrétiens d'exercer un espionnage vigilant, tant sur les membres de cette famille qui auraient pu échapper à la mort, que sur leurs adhérents et sur ceux qui auraient pu entretenir des relations avec eux. — On conçoit, d'ailleurs, qu'il ne pouvait mieux choisir, et qu'il avait, par le fait même, la garantie d'être bien servi.

[3] *Tâf* se dit aussi pour l'une des cérémonies du pèlerinage.

comme il tenait mes doigts entrelacés dans les siens[1], je lui dis : « Prince des croyants ! me permets-tu de « te dire ce qui me vient à l'esprit? — Parle, me « répondit-il. — Eh bien, dis-je, quand Dieu a ré« parti ses grâces entre ses créatures, il a voulu que « tu n'eusses en partage que les plus nobles et les « plus sublimes; or, de même qu'il n'a placé per« sonne au-dessus de toi, de même aussi tu ne con« sentiras pas à être inférieur à quiconque dans « l'autre vie. Crains Dieu, ô prince des croyants! « sache que ses ordres et sa loi ont été donnés à « tes ancêtres; que c'est par votre intermédiaire qu'ils « ont été transmis aux nations, et qu'un jour on vous « en réclamera le dépôt. Sache bien que mon lan« gage est seulement inspiré par le désir de te don« ner un conseil et par la sollicitude que je ressens « pour ta personne et pour les biens dont la majesté « divine t'a comblé. Étends sur tous tes ailes tutélaires « lorsque ton talon s'est élevé[2]; répands tes bienfaits « quand ta main s'est enrichie. Ô prince des croyants ! « il s'allume, hors de ta porte, un foyer d'oppression « et de violences[3] qui ne sont autorisées ni par le « livre de Dieu, ni par les traditions du Prophète ! « Prince des croyans! tu as donné aux zimmis le « pouvoir sur les musulmans; ils les vexent, ils les

[1] C'est encore aujourd'hui l'usage, en Turquie, que, lorsque deux musulmans se promènent ensemble, ils se tiennent par la main et les doigts entrelacés l'un dans l'autre.

[2] C'est-à-dire : Quand la fortune t'est favorable.

[3] C'est-à-dire : Parmi les choses que tu ignores et dont la connaissance n'arrive point jusqu'à toi.

« oppriment; ils les dépouillent de leurs terres, « pillent leurs trésors, les traitent avec rudesse, et ils « se servent enfin de toi comme d'un marchepied « pour arriver à leur but; mais sache bien qu'ils ne « te seront d'aucun secours devant Dieu au jour du « jugement. »

Pour toute réponse, Mansour lui dit : « Voici mon cachet[1], prends-le et envoie des ordres pour quérir tous les musulmans dont tu connaîtras la capacité. » — Puis, s'adressant à Rebi, il lui dit : « Ô Rebi[2], écris dans les provinces qu'on renvoie tous les zimmis du service; puis, tu me feras un rapport sur la spécialité des musulmans que Chebîb te présentera, afin que je leur délivre aussitôt le diplôme de leurs fonctions. » — Chebîb reprit : « Je n'en ferai rien, ô prince des croyants! car si, d'un côté, en obéissant à ces infidèles, qui déjà t'ont porté à agir comme tu l'as fait, on est certain d'encourir la colère divine; on est assuré, d'autre part, qu'ils trouveront moyen, si on les irrite, de t'exciter contre nous. — Borne-toi, pour le moment, à faire chaque jour quelques mutations, et à remplacer peu à peu les zimmis par des musulmans. »

[1] Les musulmans portent leur cachet suspendu au cou par une chaîne, et ils appliquent ce cachet, en guise de signature, au bas de toute pièce qui doit être revêtue de leur nom. (Voyez M. Reinaud, *loc. supra laud.: De l'usage des cachets et des sceaux*, I, 97.)

[2] Rebi était vizir de Mansour; il avait rempli auprès de lui les fonctions de chambellan. C'est Fadl, son fils, qui succéda aux Barmécides à la chute de ceux-ci. (De Sacy, *Chrest. ar.* I, 56, 71.)

§ 3. EL-MAHDI [1].

Sous le règne de ce prince, les zimmis prirent une grande importance; à tel point, que les musulmans se réunirent chez un personnage renommé pour sa sainteté, le priant d'informer El-Mahdi de ce qui se passait et de lui donner de sages conseils à ce sujet. — Ce personnage était habituellement admis auprès du khalife. Ayant été mandé un jour par ce prince, il s'abstint de se rendre à cette invitation; ce que voyant, le khalife en personne vint le trouver et lui demanda le motif de sa façon d'agir. Alors celui-ci lui dit, pour l'explication de sa conduite, que la foule des gens opprimés par les zimmis encombrait sa porte; et il récita ces vers [2].

J'en jure par mon père et par ma mère! la sagesse est perdue en ce monde, ou, tout au moins, il n'y a plus ni jugement, ni discernement!

Ceux qui ont détourné leur visage de la loi du prophète Mohammed, ceux-là doivent-ils être chargés des affaires des musulmans?

Leurs épées de combat n'ont pas, il est vrai, grande renommée parmi nous; mais leurs *calams* [3] sont leurs véritables glaives!

Puis il ajouta: « Prince des croyants! tu t'es chargé du dépôt de ce peuple. Déjà nous l'avions proposé au ciel, à la terre, aux montagnes, ils ont refusé de

[1] El-Mahdi Mohammed, fils et successeur du précédent, monta sur le trône en zil-hidjè 158 (775 de J. C.).

[2] Ces vers sont du mètre *kâmil*.

[3] Roseaux dont on se sert pour écrire.

s'en charger[1]; et tu remets ce dépôt, que Dieu lui-même t'a confié, tu le livres aux zimmis plutôt qu'aux musulmans! Ô prince des croyants! n'as-tu pas entendu citer le commentaire que ton aïeul donnait de ces paroles? « Et ils disaient : Malheur « à nous! Que veut donc dire ce livre? Les petites « choses comme les grandes, aucune n'y est omise; « il les a comptées toutes[2]. » — Or, les petites choses, disait ton aïeul, c'est le sourire; et les grandes, c'est le rire aux éclats. — Imagine-toi donc alors ce que doivent être le trésor des musulmans[3], leurs dépôts, leurs secrets! Je ne me suis permis, au reste, de tenir ce langage, que pour te donner un indice sur les méfaits des zimmis qui ne parviennent point jusqu'à toi. »

Le khalife nomma Ommâra ben Hamza gouverneur de la province de Ahouâz[4] et des districts du Tigre et de Fars. — Il investit Hammâd du gouvernement de la province de *Seouâd*[5], et il lui donna ordre de descendre à Ambar et dans les autres provinces, et de ne point laisser d'écrivain zimmi auprès d'aucun gouverneur; il ajouta, en outre, que s'il venait à être informé qu'un musulman eût pris un chrétien à son service comme écrivain, on coupe-

[1] Voyez *Coran*, XXXIII, 72.

[2] *Coran*, XVIII, 47.

[3] اموال المسلمين. (Voyez la définition du *beït mâl el-muslemîn*, ou simplement *beït el-mâl*, du Caurroy, *loc. laud.* 246.)

[4] Voyez de Sacy, *Chrest. ar.* III, 266.

[5] Territoire de Koufa et de Basra. (Voyez, sur les mots *Seouâd* et *Rîf*, *Relation de l'Égypte d'Abd ellatif*, *loc. laud.* p. 378.)

rait la main à ce dernier; — et, en effet, on la coupa à Sahouna, ainsi qu'à un grand nombre de scribes.

El-Mahdi avait dans ses terres, à Basra, un écrivain chrétien qui vexait le peuple dans son administration; les malheureux opprimés portèrent plainte au qâdi Souâr ibn Abd Allah[1], qui fit venir les employés subalternes du chrétien et demanda les témoins. — Ceux-ci déposèrent contre le chrétien et déclarèrent qu'il était sorti du sentier de la justice. — Informé de ce qui se passait, le chrétien partit alors, en prenant avec lui les ordres d'El-Mahdi dont il était porteur, et qui étaient adressés au qâdi, afin d'établir son droit. Arrivé à Basra, avec d'autres écrivains et un certain nombre de ces chrétiens imbéciles, il se dirigea vers la mosquée où Souâr, assis, rendait la justice. Il pénétra dans le temple et voulut dépasser l'endroit où l'on doit s'arrêter; les serviteurs du qâdi essayèrent de le retenir, mais il ne tint aucun compte de leurs injonctions et il les chargea d'injures; puis il s'approcha et vint s'asseoir à la droite du qâdi; il tira ensuite la lettre du khalife et la déposa entre les mains du qâdi, qui, sans la lire, l'interpella ainsi : « N'es-tu pas chrétien? — Oui, répondit celui-ci, que Dieu accorde l'intégrité au juge ! » Le qâdi, alors, levant la tête, s'écria : « Qu'on le traîne dehors. » — Aussitôt, on le poussa à la porte de la mosquée, et le qâdi le fit châtier sévèrement, en jurant qu'il le laisserait là, debout, jusqu'à ce

[1] Voyez *Kitâb elasdjed el-mesbouq*, khalifat d'Al-Mansour.

qu'il eût fini de rendre la justice aux musulmans [1]. — Son secrétaire se hasarda à lui dire : « Tu fais là une chose dont tu pourrais bien te repentir! — Honore la cause de Dieu, répondit le qâdi, et donne-lui la prééminence sur toute autre, il t'en récompensera. »

§ 4. HAROUN AR-RACHID [2].

Lorsque ce prince eut investi Fadl ibn Yahia [3] du gouvernement de la province de Khorâçân, et Djafar, son frère, de la perception de l'impôt foncier, il leur ordonna à tous deux de veiller avec soin aux affaires des fidèles; puis il répara les mosquées et leurs succursales, les citernes, les *sâqyïè* [4]; il établit dans les écoles un enseignement spécial pour la bâtisse [5]; il renvoya les zimmis des emplois qu'ils occupaient, et il les remplaça par des musulmans; il changea leurs costumes et leurs vêtements, détruisit leurs églises;

[1] C'est-à-dire qu'il ne s'occuperait de lui que lorsqu'il aurait fini toutes les affaires des musulmans.

[2] Cinquième khalife abbasside; il monta sur le trône en rabi el-aouel 170 (786 de J. C.).

[3] Il était de la famille des Barmécides, fils de Yahia, vizir de Haroun ar-Rachid. (Voy. de Sacy, *Chrest. ar.* I, p. 8 et suiv.)

[4] *Sâqyïè*, puits d'irrigation qui, au moyen d'un chapelet de vases généralement en terre (*qadoûs*), fait monter l'eau presque partout où il en est besoin.

[5] Il est à remarquer que la plupart des mosquées ont été construites par des chrétiens. Cela est du moins à peu près constaté pour la ville du Caire, et la belle mosquée construite à la citadelle par Mehemed Ali Pacha, et dans laquelle se trouve son tombeau, a été élevée par un architecte grec. Cette mosquée est aujourd'hui dédiée à Soultân Abdul-Medjîd, et porte de lui le nom de *Médjidiïè*.

et les ulémas rendirent à cet effet des *fetouas* (décisions juridiques).

§ 5. AL-MÂMOUN [1].

Voici ce que raconte Omar ben Abd Allah el-Cheïbâni : Al-Mâmoun me fit venir un soir auprès de lui, pendant son séjour en Égypte, et il me dit : « Je suis fatigué des dénonciations qui me sont faites contre les chrétiens, au sujet des vexations qu'ils exercent sur les musulmans, et des malversations qu'ils pratiquent dans les finances ; puis il ajouta : Dis-moi, Omar, connais-tu l'origine de ces Coptes ? — Ce sont, lui répondis-je, le reste du peuple des Pharaons qui habitait ce pays [2] ; et le khalife Omar avait défendu de les employer dans les affaires. — Raconte-moi, répliqua le khalife, de quelle manière ils se sont propagés en Égypte. — Ô prince des croyants ! quand les Perses eurent enlevé ce pays aux Pharaons, ils massacrèrent les Coptes ; et ceux qui parvinrent à s'enfuir et qui se cachèrent dans notre pays et ailleurs, où ils se firent scribes et médecins, purent seuls échapper à la mort ; puis, lorsque les peuples de Roum firent la conquête de l'empire des Perses, les Coptes en furent la cause ; et ils restèrent sur le territoire de Roum jusqu'à l'époque de l'apparition du Messie. »

[1] Abd Allah el-Mâmoun, septième khalife abbasside, succéda à son frère Amîn, fils d'Ar-Rachîd, en moharrem 198 (813 de J. C.).

[2] Je suppose qu'il faut lire هم بقية اهل الفراعنه au lieu de هم بقية الفراعنه que porte le manuscrit.

« Voici d'ailleurs les vers que récita à leur sujet Khâlid ibn Safouân, dans un morceau de poésie qu'il avait composé à la louange d'Amrou ibn el-As [1] et dans lequel il l'excitait contre les Coptes et l'engageait à les mettre à mort [2] :

Ô Amrou! ta main droite a conquis notre Égypte, et tu as étendu dans ce pays les bienfaits et la justice.

Frappes de ton épée quiconque sortira de la condition [3] qui lui est attribuée; et fais des Coptes la mire de tes coups.

Par eux, la violence s'est propagée dans cette contrée, et le peuple a souffert les effets de la tyrannie et de l'oppression.

Ils adorent la croix; ils triplent le Dieu objet de leur culte; ils se prêtent un mutuel concours pour augmenter leur force; et ils violent les *conditions* qui leur sont imposées. »

Ces vers firent sur Al-Mâmoun une impression funeste pour eux.

A son retour à Bagdad, il advint que les chrétiens se mirent à faire circuler dans la ville des propos railleurs et malveillants sur le compte de son ancien précepteur, Ali ben Hamza el-Keçâï [4]; et, entre

[1] Le conquérant de l'Égypte sous Omar ibn el-Khattâb.

[2] Ces vers sont du mètre *kâmil.*

[3] Dans les traités conclus avec la Porte Ottomane, on rencontre souvent l'expression « restants dans les limites de leur condition; » c'est-à-dire que le gouvernement turc s'engage à maintenir ces traités, pourvu que les étrangers, de leur côté, observent strictement les conditions stipulées, et qu'ils n'en dépassent point les bornes.

[4] Ali ben Hamza el-Keçâï, grammairien célèbre, avait été l'élève d'Abou Omar et d'Ibn el-Ola, dont il reçut la licence; il était le chef des lecteurs du Coran à Koufa; c'était l'homme le plus savant de son temps dans la langue arabe; il s'établit à Bagdad, où il devint professeur des enfants d'Ar-Rachîd; il est l'auteur de plusieurs ouvrages; il mourut à Reï. (*Tabaqât,* 83, 104.)

autres choses, ils disaient que lorsque Al-Mâmoun lisait avec lui le Coran, et qu'il en était arrivé à ces paroles [1] : « Ô vous qui croyez! ne prenez point pour amis ni les juifs, ni les chrétiens, car ceux qui leur portent amitié finiront par devenir comme eux, » el-Keçâï l'avait interpellé en disant : « Prince des croyants! pourquoi lis-tu le livre de Dieu et n'agis-tu pas d'après ses préceptes? »

Aussitôt Al-Mâmoun fit rassembler les zimmis; Il avait auprès de lui.... [2]. Il en fit mettre en prison deux mille huit cents, et fit exiler un grand nombre de juifs qui s'étaient retirés dans les provinces, auprès de certains individus; puis on publia un rescrit du khalife conçu en ces termes : « La plus perverse de toutes les nations, c'est la nation juive; les plus méchants d'entre eux sont les juifs de Samâra [3], et parmi ceux-ci les Benou-*Filân* [4]; qu'on fasse disparaître leur nom, s'il plaît à Dieu! des bureaux de la guerre et des finances! »

Un poëte entra dans le divan d'Al-Mâmoun pendant qu'un juif s'y trouvait assis, et il récita ces vers [5] :

Ô toi! fils de celui à qui l'obéissance des humains est dévolue, et dont l'autorité est obligatoire!

[1] *Coran*, v. 56.

[1] Il y a ici dans le texte une lacune que je n'ai pu combler.

[3] Voyez, sur les habitants de Samâra, de Sacy, *Chrest. ar.* I, 145, 303.

[4] C'est-à-dire : certaines familles employées dans l'administration, et dont les noms ne sont pas indiqués dans le texte.

[5] Ces vers sont du mètre *kâmil*.

Certes, le Prophète, de qui tu tiens les honneurs dont tu jouis, est regardé par cet homme comme un imposteur.

« Ce qu'il dit est-il vrai, s'écria Al-Mâmoun? — Oui, répondit le juif. » Le khalife, à l'instant, ordonna de le mettre à mort.

§ 6. EL-MOTOUAKKEL[1].

Ce prince renvoya les zimmis des emplois publics, et il changea leur costume, tant dans le vêtement que dans la chaussure. La cause en fut que les *moubâchirs* (chefs de bureau) s'étaient beaucoup multipliés de son temps; qu'ils avaient dépassé toutes bornes, et qu'ils avaient supplanté les musulmans dans le service de la mère du khalife et auprès de ses parents et de ses proches; cela se passait en 235.

Les principaux emplois, en totalité, ou tout au moins en majeure partie, étaient entre leurs mains dans toutes les provinces; de plus, ils avaient prévenu El-Motouakkel contre les *moubâchirs* musulmans; et comme cette sorte de gens n'est composée que de perfides calomniateurs, ils imaginèrent de dresser une liste des employés, dans laquelle ils inscrivirent les noms de plusieurs musulmans, en ayant soin d'y placer aussi quelques noms de zimmis pour éloigner tout soupçon; et ils dirent que chacun de ces employés avait gagné des sommes considé-

[1] Dixième khalife abbasside. Son nom entier est Djafar el-Motouakkel; il monta sur le trône en zil-hidjè 232 (847 de J. C.), et il fut assassiné en chaouâl 247.

rables sur les impositions. Cette note fut mise ensuite sous les yeux de Motouakkel. qui n'attendit qu'une occasion pour sévir, pensant que tout cela était exact, et que ces individus possédaient vraiment l'argent qu'on les accusait d'avoir entassé.

Or, Salamat ibn Saad, le chrétien, qui avait accès auprès du khalife, se présenta un jour à lui, et lui dit : « Prince des croyants! tu parcours les déserts en chassant, tandis qu'il y a derrière toi des mines d'or et d'argent, et des hommes qui boivent dans des vases précieux, ou qui les remplissent d'or au lieu de fruits! — Où cela, dit le khalife? — Chez Huceïn, fils de Mandjallad; chez Ahmed ibn Ismaïl, Mouça ibn Abd el-Melik, Meïmoun ibn Haroun et Mohammed ibn Mouça. » Tous ces personnages étaient précisément cités dans la note qu'on avait présentée à Motouakkel, et qui est mentionnée plus haut. « Que dis-tu d'Abd Allah ibn Yahia, dit le khalife? — Salamat garda le silence. — « Par ma vie! reprit le khalife, dis-moi ce que tu sais. — Puisque tu m'adjures par ta vie, répondit Salamat, je ne puis me dispenser de te dire la vérité tout entière : j'en jure par le Très-Haut, ô prince des croyants! il a fondu, pour son usage particulier, des *saouâlig* [1] pour la valeur de plus de trente mille dinars; à cette occasion, je lui ai même dit : « Comment? le khalife ne se sert que

[1] Au singulier *saoulegân;* bâton crochu ou mail servant à lancer la balle au jeu de paume; il ne diffère que par la forme, de celui désigné par le mot *tchaugân.* (Cf. Quatremère, *Hist. des sult. mam.* I, 1re part. 123 et suiv.)

« d'une balle de cuir[1], et il te faut à toi une balle et « des raquettes d'argent ? »

Le khalife se tourna aussitôt vers Fath ibn Khâqân[2] et lui dit : « Envoie quérir ces gens-là, et fais-leur rendre gorge ! » En effet, les écrivains furent amenés peu après, et ils virent la trame que les infidèles avaient ourdie contre eux. En conséquence, ils se réunirent chez Abd Allah ibn Yahia, qui les envoya avec une lettre chez Salamat pour lui reprocher sa conduite. Celui-ci protesta qu'il n'avait point agi de la sorte ; que même s'il avait tenu de pareils propos, cela ne pouvait être que dans un moment d'ivresse ; et que d'ailleurs cela n'était pas vrai. Abd Allah ibn Yahia fit prendre par écrit cette déclaration de Salamat ; après la lui avoir fait signer, il se rendit chez le khalife ; il dévoila à ce prince tous les méfaits des zimmis contre les musulmans, et il lui présenta ensuite la déclaration écrite de Salamat, en lui disant que le seul but de celui-ci était d'éloigner les écrivains musulmans des chefs de l'empire, afin de se mettre à leur place, lui et tous les siens.

Motouakkel avait, dans ses états, des agents dont les fonctions consistaient à rechercher les individus qui avaient été l'objet d'une vexation quelconque, et à les amener auprès de lui. Il advint qu'un jour on lui présenta un homme avancé en âge qui se disait habitant de Damas, et à qui un chrétien nommé

[1] *Kourah*, en persan *gouï*, balle de bois ou autre, avec laquelle on joue à la paume. (Cf. Quatremère, *loc. laud.* 132.)

[2] Son vizir.

Saad ben Aoun avait pris de force sa maison. A peine el-Motouakkel eut-il entendu le récit de ce vieillard, qu'il entra dans une telle colère que peu s'en fallut que ses yeux ne sortissent de leur orbite[1]. « Je me levai, dit Fath ibn Khâqân, et je me retirai dans une pièce voisine pour écrire les ordres que le khalife m'avait donnés à ce sujet; mais il me fit suivre incontinent par l'un de ses officiers pour m'ordonner de faire diligence. Je revins auprès de lui, et après avoir pris lecture de ce que j'avais écrit, il ajouta de sa main les mots suivants : « J'en « jure par un serment d'Abbas[2] ! si tu contreviens « aux ordres qui te sont donnés, je comblerai d'hon- « neurs celui qui m'apportera ta tête[3]. » Puis il renvoya le vieillard avec une gratification de mille pièces d'or, et il le fit accompagner par un *hâdjib*[4]. »

Les avanies et les vexations exercées par les écrivains zimmis sur les populations se multipliaient, et les plaintes et les pétitions arrivaient successivement de toutes parts[5].

[1] الى ان كادت تطير ازراره; *ezrâr*, pluriel de *zourra* « globe de l'œil, bouton de l'habit à l'orientale. »

[2] C'est-à-dire, par un serment aussi terrible que celui d'Abbas, dont la violence du caractère était passée en proverbe.

[3] Cette lettre était écrite au gouverneur de Damas.

[4] Soïouti, *loc. supr. laud.* (*Titre des dignités sous les sultans mamlouks*), dit que l'officier revêtu de cette charge décidait les différends entre les émirs; c'était lui qui avait la plus haute influence à la cour, et qui remplaçait le *nâïb* (vice-roi) dans la plupart des affaires. (Voy. de Sacy, *Chrest. ar.* II, 168, 185; et, plus haut, la note concernant le même mot.)

[5] Je pense qu'il faut lire : وتتابعت الاستغاثات, au lieu de تتابعت الاغاثات.

Le khalife fit cette année le pèlerinage; il vit un jour un homme qui faisait le tour de la maison sainte[1] en proférant des imprécations contre lui. Les gardes saisirent cet homme et l'amenèrent en toute hâte devant le khalife, qui ordonna de lui infliger la bastonnade. Il s'écria alors: « Ô prince des croyants! j'en jure par Dieu! je n'ai point avancé ce que j'ai dit sans être certain d'encourir la mort; écoute-moi donc, et fais-moi périr ensuite. — Parle! dit le khalife. — Je vais donner un libre cours à ma langue, reprit cet homme; Dieu et son Prophète approuveront mes paroles; mais d'autre part, elles exciteront ta colère : Le prince des croyants a couvert son empire d'écrivains zimmis qui veulent l'indépendance pour eux seuls; ils nourrissent de funestes projets contre les musulmans, et ils acquièrent le bonheur de leur vie présente aux dépens de la vie future du prince des croyants. Tu les crains, et tu ne redoutes pas ton Dieu! Sache que tu auras à rendre compte un jour des maux qu'ils auront faits, et qu'ils n'auront point à répondre pour toi. N'améliore pas leur vie présente au prix de la perte de ta vie future, car celui qui, au jour de la résurrection, se trouvera avoir fait la plus mauvaise affaire [2], sera

[1] *Taouâf* se dit des sept tournées que les pèlerins doivent faire autour de la Kaaba. (Mouradjea d'Ohsson, *loc. sup. cit.* III, 75.)

[2] أخسر الناس صفقةً يوم القيامة. Littéralement, celui qui aura fait la plus mauvaise affaire au marché (*bazâr*) du jour de la résurrection. *Safqat* se dit de la conclusion d'un contrat par les parties en se touchant la main en signe d'accord.

l'homme qui aura amélioré la vie présente de son prochain au prix de la perte de la vie future de son âme; pense donc bien à cette nuit dont le lendemain éclairera le jour de la résurrection! au commencement de cette nuit où le croyant sera seul avec ses œuvres dans le tombeau!» El-Motouakkel fondit en larmes à ces paroles et s'évanouit; on chercha ensuite l'homme qui venait de parler ainsi, mais ce fut en vain; on ne le trouva plus.

El-Motouakkel rendit un décret ordonnant que les chrétiens et les juifs porteraient dorénavant des vêtements couleur de miel; qu'ils ne pourraient se vêtir de blanc, afin de ne point s'assimiler aux musulmans; que leurs étriers seraient de bois; que leurs nouvelles églises seraient détruites; qu'on doublerait le taux de la capitation; qu'on ne leur permettrait point d'entrer dans les bains des musulmans; qu'ils auraient pour leur usage des bains particuliers où il n'y aurait que des serviteurs zimmis; qu'ils ne prendraient point de musulmans pour le service, soit de leur personne, soit des choses qui leur appartiennent; et enfin, il désigna un officier qui devait être chargé de la police[1], spécialement en ce qui les concernait[2].

[1] *Men ïahtacibou aleï-him.* (Voyez, sur la charge et l'emploi de *mohtecib* au Caire, *Hist. des sult. mam.* 1re part. p. 114.) Les bureaux des commissaires ou inspecteurs de police sont désignés aujourd'hui au Caire sous le nom de أقلام الحسبة. (Voyez aussi *Takieddini Makrizii Hist. Copt.* p. 104.)

[2] Motouakkel remit en vigueur, en 235, toutes les conditions qui avaient été imposées aux chrétiens du temps d'Omar; il confirma

Puis, il publia un manifeste dont voici la teneur : « Dieu a regardé l'islâm comme la meilleure des religions; il l'a exaltée et ennoblie; il lui a donné la splendeur de son assistance suprême; c'est la religion que l'on doit embrasser à l'exclusion de toute autre, car il est dit[1] : « Quiconque désirerait un autre culte que *la résignation à Dieu* (l'islâm), serait dans l'autre vie au nombre des malheureux[2] : car ce culte ne sera point agréé. » Le Très-Haut a envoyé cette loi par l'intermédiaire de la plus pure et de la plus excellente de ses créatures, Mohammed, le sceau (le dernier) des prophètes, le pontife de ceux qui craignent Dieu, le prince des envoyés divins, pour avertir les vivants et pour que la sentence rendue à l'égard des infidèles soit exécutée[3].

« Il a fait descendre un « livre glorieux que le mensonge n'atteindra point, de quelque côté qu'il vienne; révélation du sage, de celui qui est digne de toutes louanges[4]. » C'est par ce livre que Dieu a favorisé son peuple[5], et qu'il en a fait la meilleure des nations qui ait paru parmi les hommes, car elle

de nouveau ces dispositions en 239. (Cf. Renaudot, *Hist. patr. Alex.* p. 293, 294; Soïouti, *Kitâb el-aouâïl*, titre de la guerre sainte.)

[1] *Coran*, III, 79.

[2] C'est-à-dire, au nombre des damnés, de ceux qui seront frustrés dans leur espoir.

[3] *Coran*, XXXVI, 70. C'est-à-dire, pour qu'ils soient punis et exterminés, aucun prétexte ne leur restant plus, après la venue de Mahomet, pour se prévaloir d'ignorance. (Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 249 et suiv.)

[4] *Coran*, XLI, 41-42.

[5] *Ibid.* paraphrase du chap. III, 106.

ordonne le bien, défend le mal et croit en Dieu. Si les hommes qui ont reçu les Écritures voulaient croire, cela serait un bien pour eux; mais, quelques-uns seulement sont fidèles, tandis que la plupart sont pervers [1].

« Dieu a honni le polythéisme et ses adhérents; il les a humiliés et avilis; il les a éloignés de lui, il les a privés de son secours et il les a ruinés, après les avoir frappés de honte et d'abaissement; car il a dit [2] : « Faites la guerre [3] à ceux qui ne croient point en Dieu et au dernier jour; qui ne regardent point comme défendu ce que Dieu et son prophète ont prohibé; combattez ceux qui, parmi les sectateurs des Écritures [4], ne croient point à la vraie religion, jusqu'à ce qu'ils payent le tribut de leurs propres mains, et qu'ils soient tombés dans l'avilissement. »

« Dieu, en outre, a jeté sur leur cœur un voile qui les empêche de distinguer le bien du mal; il a rendu pervers les secrets et les pensées de leur âme; aussi défend-il de leur accorder ni créance, ni confiance, en raison de l'inimitié, des mauvais desseins et de la haine qu'ils nourrissent contre les vrais croyants. Et il a dit à ce sujet [5] : « Ô vous qui

[1] Cf. du Caurroy, *loc. laud.* 250.

[2] *Coran*, IX, 29.

[3] Voyez la définition du *Djihâd* (guerre sainte), au propre et au figuré, du Caurroy, *loc. laud.* 212, 226 et suiv.

[4] Les juifs et les chrétiens. (Voyez l'opinion des ulémas concernant les peuples qui, sur leur refus d'embrasser l'islamisme, ne peuvent être soumis au *djizïè;* du Caurroy, *loc. laud.* 250.)

[5] *Coran*, III, 114.

croyez! ne formez de relations intimes qu'entre vous; les infidèles ne manqueraient point de vous corrompre; ils veulent votre perte; la haine perce déjà dans leurs paroles, et ce que leur cœur renferme est encore pire; mais nous vous avons fait voir les preuves évidentes de cela, si toutefois vous savez comprendre.» Il dit encore dans son livre [1] : «Ô croyants! ne prenez point d'amis parmi les infidèles (*koufarâ*), à l'exclusion des musulmans. Est-ce que vous voulez fournir à Dieu un argument irrécusable contre vous?—Que les croyants ne prennent point d'infidèles pour amis, à l'exclusion des musulmans; ceux qui agiraient ainsi n'auraient rien à espérer de Dieu, à moins pourtant qu'ils n'eussent quelque chose à redouter de leur part [2].» Le Très-Haut vous avertit de le craindre, car il a dit : «Ô croyants! ne prenez point pour amis les juifs et les chrétiens; celui qui les prendra pour amis finira par leur ressembler, et Dieu ne sera point le guide des gens d'oppression ou d'erreur [3].»

«Or, on a représenté au prince des croyants que des hommes dépourvus de jugement et de raison recherchent pour leurs affaires l'assistance des zimmis, et contractent avec eux des relations d'amitié, à l'exclusion des musulmans; ils leur donnent le pouvoir et l'autorité sur les sujets de l'empire; ils leur prêtent leur concours et donnent la main à

[1] *Coran*, IV, 143.
[2] *Ibid.* III, 27.
[3] *Ibid.* V, 56.

leurs violences et à leurs perfidies, tandis qu'ils devraient, au contraire, les traiter comme des ennemis. Le prince des croyants regarde un tel état de choses comme très-grave; il le désapprouve et le condamne, et il veut se rendre agréable à Dieu en le détruisant radicalement. En conséquence, il a envoyé à ses lieutenants des provinces et des villes, aux généraux commandant les armées et les places frontières, l'ordre de ne plus admettre les zimmis dans les emplois publics et dans les affaires; il leur enjoint de ne plus les associer désormais à la garde du dépôt qui leur est confié, ainsi qu'aux fonctions dont ils sont investis, et que le khalife les a jugés dignes de remplir; d'ailleurs, quant à ce qui est de la confiance que peut inspirer la foi religieuse, de la fidélité envers ses frères, de la vigilance pour les objets remis à sa garde, de la capacité pour l'accomplissement des obligations, et de l'observance des devoirs, Dieu a mis dans le peuple musulman tout ce qui peut le dispenser de recourir à ces infidèles, qui donnent des associés à Dieu, qui traitent ses envoyés d'imposteurs, qui nient obstinément ses *signes*[1] et qui placent un autre Dieu à côté d'Allah; mais il n'y a pas d'autre Dieu que lui, l'unique et sans égal.

« Or, en suivant l'inspiration divine et les sentiments que le Très-Haut a jetés dans son âme, le prince des croyants espère obtenir la plus belle des récompenses et la meilleure des fins. Puisse-t-il re-

[1] Les versets du Coran.

cevoir l'assistance suprême dans la réalisation de ses vœux pour la glorification de l'islâm, et pour l'abaissement et l'avilissement du polythéisme! Que tous ceux qui liront ce manifeste se le tiennent pour dit[1]. »

« En conséquence, tu ne réclameras point l'assistance des polythéistes; fais-les descendre à la place que Dieu leur a assignée; lis ce rescrit du prince des croyants à tous tes subordonnés, et donne-le en notification. Fais-en sorte que le khalife ne vienne point à découvrir que toi ou l'un de tes agents vous ayez recouru à l'assistance d'un seul zimmi, car, aussitôt, il en ferait un exemple sévère pour tous. Que Dieu te préserve des zimmis dans tout emploi quelconque! Paix sur toi! »

§ 7. EL-MOUQTADIR BILLAH[2].

Ce prince destitua les écrivains et les fonctionnaires chrétiens dans l'année 295; il défendit d'admettre aucun zimmi dans les emplois, et même il fit mettre à mort Nâcir, le chrétien, employé de Yoûnis, le *hâdjib*. Il écrivit à ses lieutenants des ordres conçus en ces termes : « L'intention du prince des croyants est que les préceptes de Dieu soient accomplis de la manière qu'il agrée et pour les fins qu'il se propose; personne ne peut manifester de

[1] Ici se termine la lettre du khalife; ce qui suit est l'apostille du vizir adressée à chaque gouverneur de province.

[2] El-Mouqtadir billah Djafar ibn el-Motaded monta sur le trône en zil-qy'dè 295 (908 de J. C.), et fut tué en chaouâl, 320.

sentiment de rébellion sans que Dieu ne fasse aussitôt de lui un exemple pour les autres hommes, et sans qu'il ne le pousse à une perte prompte et certaine : car Allah est un Dieu prompt et vengeur. Or, quiconque a manqué à ses devoirs ou fait acte de révolte, quiconque a enfreint les ordres du prince des croyants, quiconque s'est mis en opposition avec Mohammed, quiconque a voulu porter atteinte à la puissance khalifale, a été frappé de la colère du prince; et, aussitôt, l'empire a été purifié de la souillure produite par la présence de ce misérable : tandis que, au contraire, la vie future appartient aux hommes craignant Dieu.

« Le prince des croyants a ordonné aux fidèles de s'abstenir de recevoir toute assistance quelconque de la part des zimmis; que les gouverneurs se gardent bien d'enfreindre ses ordres[1] ! »

§ 8. ER-RADI BILLAH[2].

Sous le règne de ce prince, les plaintes portées contre les zimmis furent très-nombreuses, et les poëtes, à ce sujet, lui adressèrent des morceaux de

[1] Mouqtadir billah ordonna d'exécuter, dans toute leur rigueur, les anciens règlements contre les chrétiens et les juifs. De plus, il leur défendit d'exercer d'autres professions que celles de marchands et de médecins; il frappa aussi sur le clergé un nouvel impôt qu'il ne tarda pas, d'ailleurs, à abolir. (Cf. *Hist. patr. Alex.* 343; *Erpenii hist. Sarracenica*, 196; *Taki eddini Makrizii Hist. Copt. loc. laud.* p. 110 et suiv.)

[2] Er-Radi billah Mohammed ben el-Mouqtadir succéda à son oncle El-Qâhir en 322 (934 de J. C.), et mourut en 329.

poésie, parmi lesquels on cite les vers suivants de Mas'oud ibn el-Houçaïn ech-Cherîf[1] :

Ô fils des khalifes, descendant de Qoraïch, dont l'origine est exempte de toute souillure[2] !

Tu as chargé des affaires des musulmans ceux qui, précisément, sont leurs ennemis; ce n'est pas ainsi que faisaient les fils d'Abbas !

Loin de toi cette parole du peuple : que tu oublies le jour où tu devras paraître devant Dieu, ou tout au moins que tu feins de vouloir l'oublier !

Diras-tu au souverain juge qu'ils ont décuplé tes richesses, lorsqu'ils renient le Dieu des humains ?

Feras-tu mention de leur habileté à compter l'argent qu'ils ont amassé par leurs exactions, et oublieras-tu celui qui dénombre les âmes ?

Redoute demain la vue de Dieu, lorsque tes mains elles-mêmes dénonceront, intégralement, ce qu'elles auront acquis aujourd'hui[3] !

Et cela, dans ce lieu où il n'y aura pas un homme qui n'ait les yeux fixés vers la majesté divine; qui ne tienne le cou tendu et immobile, ou qui ne baisse la tête.

Leurs membres alors témoigneront contre eux; leur prison sera de feu, et leur gardien sera impitoyable.

Songe que si tu hésites aujourd'hui à payer tes dettes, malgré ta richesse[4], il faudra bien les acquitter demain, malgré ta misère[5].

[1] Ces vers sont du mètre *kâmil*.

[2] Voyez, sur cette tribu illustre, l'Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, par M. Caussin de Perceval.

[3] Allusion au chap. XXXVI, v. 65 du Coran : « Aujourd'hui nous apposerons un sceau sur leurs lèvres; leurs mains nous parleront seules, et leurs pieds témoigneront de leurs actions. »

[4] C'est-à-dire, lorsque tu peux encore faire de bonnes œuvres.

[5] Mot à mot, ta banqueroute; c'est-à-dire lorsqu'il ne te sera plus possible absolument de faire le bien.

Pour te dispenser de les expulser, ne cherche pas le vain prétexte qu'ils sont droits, habiles et intelligents;

Ce que tu ferais s'ils venaient à périr, fais-le maintenant, et regarde ces gens comme appartenant déjà au monde des tombeaux.

Ce même poëte lui adressa aussi les vers suivants, au moment où il remplaçait le juif Ibn Fadlân par le chrétien Ibn Mâlik [1] :

Est-ce qu'après Ibn Fadlân tu donnes le pouvoir à Ibn Mâlik? Quelle raison pourras-tu donner de cet acte, quand tu seras interrogé demain par le souverain juge?

Crains Dieu et considère un peu la page où est inscrite la liste de tes actions!

Les écrivains [2] l'ont déjà noircie et ils l'ont remplie de choses qui, là-bas, surprendront l'imagination.

Par Dieu! tu ignores, lorsqu'on te remettra cette page, si on la placera dans ta main gauche ou dans ta main droite [3].

§ 9. EL-AMIR BI-AHKAM ILLAH [4].

Pendant le règne de ce prince, les chrétiens éten-

[1] Ces vers sont du mètre *taouîl*.

[2] Ce sont les anges Raqyb et Aqyb, chargés d'enregistrer les bonnes et les mauvaises actions des hommes sur un livre particulier; ce livre, au jour du jugement, sera remis à chacun d'eux, dans la main droite pour les élus, et dans la main gauche ou sur les épaules pour les damnés (cf. M. d'Ohsson, *loc. supr. cit.* I, 389). Raqyb est chargé d'écrire les bonnes actions, et Aqyb les mauvaises.

[3] Voyez, sur les avanies subies par les chrétiens sous le règne de ce prince, Erpenius, *loc. laud.* 208.

[4] Le texte porte Amir bi-Emr-illah, et ce nom n'existant pas dans la série des khalifes, je l'ai remplacé par celui du dixième khalife Fatimite qui fut assassiné à Djizè en 524 (1130 de J. C.). Cette rectification me paraît confirmée par le nom du vizir Abou Ali Ah-

dirent leur pouvoir, et ils inventèrent mille moyens pour vexer les musulmans et pour leur occasionner toutes sortes de dommages. On avait admis, entre autres, dans les fonctions publiques, un écrivain appelé *Er-Râhib* « le moine », qui s'était fait surnommer le saint père, le spirituel, le seigneur des seigneurs, le chef de la religion chrétienne, le prince de la communauté patriarchale, l'élu de Dieu et son Benjamin, le treizième apôtre. Cet être maudit vexait et molestait tout le monde en Égypte : gouverneurs, employés civils et militaires, écrivains et marchands, sa main s'étendait sur tous, quelle que fût

med ben al-Afdal cité plus bas. (Cf. Soïouti, *loc. laud. Titres des vizirs et des khalifes Fatimites;* Renaudot, *loc. laud.* 501 et suiv.)

On ne s'étonnera pas de ne point trouver ici le nom de Hâkem bi-Emr-illah parmi les princes qui ont persécuté les chrétiens, ainsi qu'il résulte, d'ailleurs, du récit de Makrizi (*Hist. Copt. loc. laud.* 115 et suiv.); mais ce prince est regardé encore aujourd'hui, en Égypte, comme un *kiâfir;* et, conséquemment, ses actes n'étant point provoqués par un sentiment d'une piété vraie, on n'en tient pas plus de compte que de ceux d'un fou et d'un impie; d'autant plus qu'il autorisa plus tard la restauration des églises dans ses états (Renaudot, *loc. laud.* 394 et suiv. Erpenius, *loc. laud.* 260). Les chrétiens continuèrent à jouir de la même tranquillité sous son fils Tâher; les églises furent relevées et on en construisit même une à Djedda (Renaudot, 399). Dans les premières années du règne du khalife Mostanser, grand-père d'El-Amir, les chrétiens eurent à souffrir de nouvelles persécutions (cf. M. Quatremère, *Mém. sur l'Égypte,* 343 et suiv.), et ils ne recouvrèrent quelque sécurité que sous le vizirat de l'émir Bedr el-Djemâli (cf. Quatremère, *loc. laud.* 444). Sous l'administration de cet émir, le patriarche Cyrille fut reçu en grande pompe par le khalife dans son palais; il s'y était rendu en procession, et à son retour, le khalife le fit reconduire par le gouverneur du Caire jusqu'à l'église de *Moallaqa*, au vieux Caire, où il fut proclamé. (Renaudot, *loc. laud.* 450.)

la différence des classes[1]. L'un des chefs écrivains musulmans voulut pourtant lui inspirer la crainte de son Créateur, qui, plus tard, lui demanderait compte de ses actions; il le prévint, en outre, de l'issue funeste que ses actes amèneraient inévitablement, et il lui conseilla d'abandonner cette voie, qui le conduirait à sa perte. C'était en présence de plusieurs écrivains égyptiens et de coptes réunis

[1] L'abbé Renaudot fait mention, dans son *Historia patr. Alexandr.* p. 486 et suiv. d'un chrétien nommé Abou'l-Fadl (ou Abou'l-Fadl Saïd, p. 492) qui était surnommé *Ibn el-Esqof,* et qui jouissait de la plus grande faveur auprès de l'émir El-Afdal, en qualité de chef du divan, du temps de l'émir Bedr, père d'El-Afdal; il exerçait une haute influence dans les affaires; et, par son crédit, le patriarche Macaire fut reçu solennellement par l'émir, après son élection à Saint-Sergius, au vieux Caire (1103 de J. C.). Il se rendit processionnellement au palais: le cortége partit de l'église Saint-Côme, au vieux Caire; les prêtres chantaient les hymnes et les psaumes; ils portaient les évangiles, les encensoirs et les cierges allumés; les évêques suffragants entouraient le patriarche, qui était suivi de la foule des notables de la nation, et les troupes formaient la haie; pareils honneurs lui furent rendus à Alexandrie, à l'église Saint-Marc. (*Ibidem,* p. 450, 486.) En outre, et sur la demande d'*El-Esqof,* l'émir fit remise au nouveau patriarche des donatives que ses prédécesseurs étaient dans l'usage de faire à leur intronisation, et il le munit également d'ordres formels du khalife, prescrivant à tous les gouverneurs de province de lui prêter leur concours, et de ne rien exiger de lui, à quelque titre et sous quelque prétexte que ce pût être.

Le même Abou'l-Fadl Saïd fit autoriser plus tard, vers l'an 515 environ, le nouvel évêque du vieux Caire à se rendre en cérémonie à l'église de Saint-Sergius, où il devait recevoir ses lettres d'investiture (*taqlîd*); il partit de la maison d'Abou'l-Fadl et se rendit à l'église en faisant porter devant lui les évangiles, les encensoirs et les cierges (*ibid.* p. 492).

dans son divan[1] qu'il lui tint ce langage; mais le moine lui répondit en ces termes, et de façon à se faire entendre de toute l'assemblée : « Nous sommes les maîtres de ce pays, tant pour la population que pour le revenu foncier; les musulmans nous l'ont pris, ils s'en sont emparés de force et par violence, et c'est de nos mains qu'ils ont arraché l'empire. Or, tout ce que nous avons pu faire aux musulmans vient en compensation de ce que nous avons souffert de leur part; et, d'ailleurs, il ne pourra jamais y avoir de comparaison à établir entre ce qui se passe aujourd'hui et le massacre qu'ils ont fait de nos rois et de nos grandes familles au temps de la conquête. Je dirai, en outre, que tout l'argent que nous dérobons à leurs rois ou à leurs khalifes nous est bien légitimement acquis, car c'est seulement une faible portion de ce qui nous appartient; et quand nous leur faisons quelque versement, c'est, de notre part, une faveur dont ils devraient être reconnaissants. » Puis, il récita ces vers[2] :

Ils ont arraché une noble fille aux bras de sa mère; ils l'ont avilie et foulée aux pieds;

Ensuite, ils se sont ravisés et lui ont donné le pouvoir, et l'on sait de quoi est capable un ennemi dont on subit la loi[3] !

[1] الديوان *ed-diouân* « salle de réception de l'appartement des hommes; » *sélâmlik*, en turc.

[2] Ces vers sont du mètre *raml*.

[3] Le poëte ici compare, à la fois, la nation copte à une jeune fille qu'on enlève à sa mère, et au raisin qu'on arrache de la vigne, qu'on presse et qui, devenu liqueur, devient le maître de l'homme plongé dans l'ivresse.

Tous les assistants, ou du moins les chrétiens et les pervers applaudirent; et ils demandèrent au moine de répéter ces vers, qu'ils écoutèrent avec la plus vive attention [1].

Cet homme maudit était tellement riche, disait-on, que, jusqu'à l'époque où Abou Ali ben el-Afdal [2] restitua tous ces biens à leurs véritables possesseurs, son *calam* lui avait acquis 272,200 dinars, en outre des boutiques et des terres qu'il possédait dans les diverses provinces de l'Égypte. Quant au bétail, il en avait une si grande quantité que Dieu seul aurait pu en faire le dénombrement.

Enfin, le khalife se réveilla de sa torpeur et sortit de son ivresse; l'ardeur de la foi et le zèle de la religion s'emparèrent de lui, et il entra dans une sainte colère, fermement résolu à porter secours à l'islâm et à prêter assistance aux vrais croyants. Il ordonna

[1] عضوا عليه بالنواجذ. Littéralement : ils se mordirent l'index entre les dents molaires. C'est l'image employée pour indiquer l'attention et la réflexion qu'on apporte à une chose; de même, pour indiquer l'image et l'expression de la douleur, on dit : placer l'index en travers des dents incisives. En persan, on dit aussi : *hem sèri enguchti haïrèt bèdendân âmèdè* « le bout du doigt de la stupeur étant venu se placer entre les dents » (cf. *Mantyq uttaïr*).

[2] Abou Ali Ahmed ben el-Afdal fut vizir de El-Hâfid ledîn-Illah; il était fils d'El-Afdal Abou'l-Qâcem Châhinchâh, qui fut investi de la dignité d'*émir aldjoïouch*, et qui succéda dans cette charge au célèbre émir Bedr el-Djemâli, son père, vizir de Mostanser. (Cf. *Hist. de l'Égypte*, par M. J. J. Marcel, p. 264 et suiv.; *Tables chronologiques*, imprimées à Boulaq; Soïouti, *Husn elmouhâdera*, titre des vizirs; *Abulfedæ Annales muslemici*, III, p. 440, 446; voyez, sur l'émir Bedr el-Djemâli, *Description de l'Égypte*, Panckouke, XVIII, 526; et M. Quatremère, *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, 420 et suiv.)

aux zimmis de porter des signes distinctifs [1]; il les fit descendre au rang d'abaissement et d'avilissement que Dieu leur a assigné; il défendit qu'on leur donnât aucun emploi, et il ordonna, à cette occasion, la publication d'un manifeste que tous, grands et petits, devaient lire, et dont voici la teneur :

« Louanges au Dieu adoré sur la terre et dans les cieux, qui exauce les vœux de quiconque l'invoque par son nom; le seul possesseur de la véritable puissance; l'unique maître de la force évidente, c'est-à-dire Allah! Il n'y a pas d'autre Dieu que lui; à lui seul appartiennent les louanges des siècles passés et futurs; à lui qui, par la foi, a guidé ses serviteurs dans le chemin de la droiture; qui leur a accordé, par les pratiques religieuses, le viatique le plus utile pour l'autre vie; il s'est réservé la connaissance des choses cachées; il connaît les secrets du cœur de ses créatures aussi bien que les actes accomplis au grand jour. Tous les êtres des cieux, de la terre et des airs [2], tous savent le prier et célébrer ses louanges [3]; tous savent glorifier le Dieu qui a ennobli la religion de l'islâm, qui l'a exaltée, et qui accorde la félicité éternelle à l'homme qui tend et se dirige vers lui. Il a donné à ce culte l'excellence sur toutes les religions antérieures, car il a protégé

[1] غيار « habits différents »; pièce d'étoffe que l'on cousait sur les vêtements comme marque distinctive. (Voyez de Sacy, *Chrestom. arabe*, I, 146.)

[2] Littéralement : et les oiseaux qui planent dans les airs.

[3] Paraphrase du chap. XXIV, v. 41 du Coran.

et glorifié celui-ci, et il a avili et abaissé celles-là; il l'a solidement établi et ruiné les autres; enfin, il a répudié toute croyance passée ou future autre que l'islâm, car il a dit [1], et il est le plus véridique dans ses paroles : « Quiconque recherche un autre culte « que l'islâm, ce culte ne sera point agréé; et cet « homme, dans l'autre vie, sera au nombre des mal- « heureux. »

« Le Très-Haut lui-même a rendu ce témoignage, et il a fait aussi témoigner ses anges et tous les hommes doués de science, la quintescence des peuples, quand il a dit [2] : « Dieu a témoigné qu'il n'y a pas d'autre Dieu que lui; les anges et les hommes doués de science ont aussi témoigné de cette vérité; il a rendu ce témoignage, siégeant dans sa justice, à savoir : il n'y a pas d'autre Dieu que lui, le glorieux, le sage. — La religion, aux yeux de Dieu, c'est l'islâm. »

« Et comme il a agréé cette religion pour ses serviteurs; que, par elle, il a comblé la mesure de ses bienfaits envers eux, il l'a parachevée, il l'a rendue resplendissante entre tous les autres cultes, et il l'a manifestée par des signes évidents, ainsi qu'il le déclare dans ces paroles [3] : « Aujourd'hui j'ai parachevé votre religion et mis le comble à mes bienfaits pour vous; il m'a plu de vous donner l'islâm pour croyance. »

[1] *Coran*, III, 79.
[2] *Ibid.* III, 16, 17.
[3] *Ibid.* V, 5.

« Par elle, il a séparé ses amis de ses ennemis, les gens de la voie droite de ceux de l'erreur, ceux de la violence de ceux de la vraie direction, et il dit[1] : « S'ils discutent avec toi, dis-leur : J'ai livré ma face « à Dieu, ainsi que l'ont fait tous ceux qui sont avec « moi. — Dis à ceux qui ont reçu les Écritures et « aux *ignorants*[2] : Vous faites-vous musulmans? S'ils « adhèrent, ils seront dans la voie droite; mais s'ils « te tournent le dos, tu n'es chargé que de la pré- « dication, et Dieu voit ses serviteurs. »

« Le Très-Haut a ordonné, en outre, de persévérer dans cette foi jusqu'à la mort, car il a dit, par ces paroles qui sont le guide des hommes bien dirigés[3] : « Ô croyants! craignez Dieu comme il mé- « rite d'être craint, et ne mourez point sans vous être « entièrement *livrés à lui* (sans avoir embrassé l'isla- « misme). » Ceci est la recommandation faite à son lit de mort par l'imâm des hommes voués à Dieu (orthodoxes), Abraham, et par son fils Israël (Jacob), qui, tous deux, ont dit à leurs enfants[4]: « Ô mes « enfants! sachez que Dieu a choisi pour vous une « religion; ne mourez point sans l'avoir embrassée. « — Étiez-vous présents lorsque la mort vint visiter « Jacob et qu'il dit à ses enfants : Qu'adorerez-vous « après ma mort? — Ils répondirent : Nous adorerons

[1] *Coran*, III, 18, 19.

[2] *Oummiïn* « les Arabes idolâtres ». (Voyez le Coran, traduction de M. Kazimirski, p. 43.)

[3] *Coran*, III, 97.

[4] *Ibid.* II, 126, 127.

« ton Dieu, le Dieu de tes pères, Abraham, Ismaïl « et Isaac, le Dieu unique, à qui *nous nous livrons.* »

« Or, le serviteur de Dieu, son envoyé (*reçoûlouhou*), son verbe, Jésus, fils de Marie, le témoin fidèle, a témoigné pour les apôtres, ainsi qu'il est dit [1] : « Jésus s'aperçut bientôt de leur infidélité « (des juifs); il s'écria : Qui m'assistera dans la voie « du Seigneur? — Nous, qui croyons en Dieu, ré« pondirent les apôtres, nous serons tes compa« gnons [2] dans la voie de Dieu; sois témoin que « nous nous livrons à lui (*mouslimoûn*). »

« Le Très-Haut a ordonné à son prophète d'appeler à lui les sectateurs des Écritures, et de faire témoigner à ceux d'entre eux qui n'adhéreraient point à sa foi, qu'il croit en Dieu, car il a dit, et sa parole est la vérité même [3] : « Dis! ô peuples des Écritures! « venez entendre cette parole qui égalise tout entre « nous; nous n'adorerons qu'Allah; nous ne lui don« nerons point d'associés et nous ne chercherons « point parmi nous d'autre maître qu'Allah! — Or, « s'ils tournent le dos, dis-leur : Témoignez que « nous nous résignons à la volonté de Dieu. »

« Que la bénédiction divine repose sur l'être (Mahomet) que Dieu a élevé, pour sa pureté, à cette place glorieuse, et qu'il a envoyé à tous les hommes avec la religion droite et orthodoxe.

« Or donc, Dieu, à qui toutes louanges sont dues

[1] *Coran*, III, 45.
[2] أنصار « aide, assistant, qui prête secours ».
[3] *Coran*, III, 57.

pour l'excellence de sa sagesse et l'étendue infinie de ses bienfaits, Dieu a ennobli la religion musulmane, et il l'a purifiée de toute souillure : « Il a « fait de son peuple la plus excellente nation qui ait « jamais paru parmi les hommes[1]. » L'islâm est la religion droite que Dieu a choisie ; il en a fait le culte de ses prophètes, de ses envoyés et de ses saints anges ; elle lui a plu et il l'a agréée ; il a choisi pour ses saints, et les colonnes de cette religion, les meilleurs et les plus parfaits de ses serviteurs, ceux qui conservent ses préceptes ; qui l'invoquent et prononcent son saint nom ; qui craignent leur seigneur par-dessus tout ; qui font ce qui leur est ordonné, qui croient dans les signes de leur Dieu ; qui luttent entre eux d'activité pour l'accomplissement des pratiques qu'il agrée ; qui combattent ceux qui sont en dehors de sa religion ; qui, par leurs efforts, donnent de sages exemples à ses serviteurs ; qui persévèrent dans l'observance de ses préceptes ; qui font la prière ; qui se confient en leur Seigneur ; et qui, enfin, croient fermement à l'autre vie : « Ceux-là sont dans la « voie du Seigneur, ceux-là seront élus[2]. »

« Or, Dieu a conduit ce peuple (les musulmans) à la religion véritable, et il l'a placé sur la voie droite, à l'exclusion des nations obstinées ; plus de soixante et dix d'entre elles ont passé, et ce peuple est le plus excellent et le plus noble, en vérité, aux yeux du maître des mondes. Nous ne devons donc

[1] *Coran*, III, 106.
[2] *Ibid.* II, 4.

pas contracter de liens d'amitié en dehors de lui, et nous ne devons pas demander assistance à ceux qui trahissent Dieu, leur créateur et leur bienfaiteur; qui adorent un autre Dieu qu'Allâh; qui traitent ses envoyés d'imposteurs; qui se révoltent contre ses commandements; qui ne suivent pas la bonne voie, et qui ont pris Satan pour maître au lieu de Dieu.

On sait que les juifs et les chrétiens sont marqués au signe de la colère et de la malédiction du Très-Haut, parce qu'ils lui donnent des associés et nient obstinément ses signes. Dieu a enseigné à ses serviteurs les prières qu'ils doivent lui adresser; il leur a ordonné de marcher dans la direction de ceux qu'il a comblés de ses grâces, dans la voie de ses prophètes, des justes, des témoins (martyrs) et des hommes vertueux; il leur a enjoint de s'écarter du chemin des réprouvés qu'il a éloignés de sa clémence et qu'il a repoussés de son paradis; ceux qui ont encouru sa colère ou qui se sont égarés[1] sont revenus chargés de sa vengeance et de sa malédiction; or, d'après le texte du Coran, le peuple de colère est le peuple juif, et les gens d'erreur sont les chrétiens trinitaires, adorateurs de la Croix.

« Dieu lui-même nous a informés que les juifs sont marqués du sceau de l'avilissement, de la misère et de la colère divine; car, il a dit[2] : « Ils seront « frappés d'opprobre partout où ils se trouveront, à

[1] Allusion au verset 7 du chapitre I du Coran.

[2] *Coran*, III, 108.

« moins qu'ils ne croient au livre que Dieu leur a « envoyé, et qu'ils ne suivent la foi des musulmans; « mais ils reviendront chargés, à juste titre, de la « colère de Dieu, et la misère s'étendra sur eux, « parce qu'ils ont refusé de croire aux signes divins, « et parce qu'ils ont fait périr injustement les pro- « phètes; telle sera la punition de leur rébellion et « de leurs iniquités. »

« Dieu nous a fait aussi connaître qu'ils ont accumulé sur eux colère sur colère, et que tel sera le châtiment des imposteurs [1] : « C'est un bien vil prix « que celui pour lequel ils ont vendu leurs âmes; « ils ne croient point au livre que Dieu a fait des- « cendre du ciel; et cela, par dépit seulement de ce « qu'il l'a envoyé, par l'effet de sa grâce, à celui qu'il « a agréé parmi ses serviteurs. Mais ils se sont attiré « colère sur colère, et un châtiment ignominieux est « réservé aux infidèles. »

« Le Très-Haut, suprême vérité, nous informe aussi qu'il les a maudits, car il a dit [2] : « Ô vous qui avez « reçu les Écritures! croyez à ce que nous avons fait « descendre du ciel, confirmant vos livres, avant « que nous n'effacions les traits de vos visages en « retournant vos têtes sur vos épaules; ou bien « avant que nous ne vous maudissions comme nous « avons maudit les gens du sabbat; et l'ordre de « Dieu a été aussitôt accompli [3]. »

[1] *Coran*, II, 84.

[2] *Ibid.* IV, 50.

[3] Allusion à la transgression du sabbat. (Voyez le Coran, traduction de M. Kazimirski, p. 9.)

« La sentence que le Très-Haut a rendue entre eux et les musulmans est un jugement que la raison accepte, et que tout homme équitable reçoit avec obéissance et soumission. Or, Dieu s'exprime ainsi[1] : « Dis-leur : Est-ce que je vous annoncerai une rétri-« bution pire que celle-là aux yeux de Dieu? Ceux « qu'il a maudits, qui ont encouru sa colère; ceux « qu'il a changés, soit en singes, soit en porcs; ceux « qui adorent Thagout[2], ceux-là, oh! bien mauvaise « sera la place qu'ils occuperont, et ils seront bien « égarés du droit chemin! »

« Dieu aussi nous a fait savoir de quelle punition il les a frappés, afin qu'ils servissent d'exemple au reste des hommes. Il dit[3] : « Lorsqu'ils eurent ou-« blié ce qu'on leur avait prêché, nous sauvâmes « d'entre eux ceux qui s'abstenaient de faire le mal; « et nous surprîmes les méchants par un châtiment « terrible, pour prix de leurs impiétés. — Lorsqu'ils « eurent enfreint avec excès tout ce qu'on leur avait « défendu, nous leur dîmes : Soyez changés en singes, « repoussés de la société des hommes. »

« En outre, il a rendu contre eux une sentence qui se perpétuera jusque dans leur race et leur postérité, pendant la suite des temps et des siècles; car il est dit[4] : « Et alors ton Seigneur a déclaré qu'il en-

[1] *Coran*, v, 65.

[2] *Thâghout.* C'est le nom d'une ancienne idole adorée à la Mecque avant l'islamisme, et dont il est fait mention dans le Coran, v, 65; XVI, 38; XXXIX, 29.

[3] *Coran*, VII, 165, 166.

[4] *Ibid.* VII, 166, fin du verset.

« verrait contre eux, d'ici au jour de la résurrec-« tion, des êtres qui les frapperaient des maux les « plus terribles ; car ton Dieu est prompt dans ses « châtiments. » — Et encore ce châtiment, dans ce monde, n'a-t-il été qu'une partie seulement de ce qu'ils méritent; car, « certes, la punition qui les at-« tend dans l'autre vie sera bien plus terrible, et ils « n'auront personne pour les défendre contre Dieu[1]. »

« Or, parmi les nations, ce sont eux qui ont le cœur le plus impur, qui nourrissent dans leur âme les desseins les plus pervers, qui ont la nature la plus corrompue et qui méritent le plus une punition redoutable; car le Très-Haut a dit[2] : « Ces gens-là, « Dieu ne veut point purifier leur cœur; il n'y a pour « eux que l'opprobre dans cette vie, et un châtiment « terrible dans l'autre. » C'est un peuple perfide envers Dieu, son prophète, sa religion, son livre, et ses serviteurs, les vrais croyants; et il est dit[3] : « Ne « cessez point de veiller sur leurs perfidies; presque « tous en sont coupables; mais pardonnez et soyez « indulgents; car Dieu aime ceux qui font le bien. »

« Il nous a fait connaître aussi combien sont mauvaises les choses qu'ils entendent, celles qu'ils agréent, qu'ils mangent, et celles qu'ils décident, quand il dit, et sa parole est véridique[4] : « Ils prêtent l'oreille « aux mensonges, et ils mangent les choses défen-

[1] *Coran*, XXII, 34.
[2] *Ibid.* V, 45.
[3] *Ibid.* V, 16.
[4] *Ibid.* V, 46.

« dues; s'ils viennent à toi, prononce entre eux, ou « abstiens-toi; si tu t'abstiens, certes ils ne pourront « te nuire en rien; si tu prononces ton jugement, « fais-le selon l'équité; car Dieu aime les gens équi« tables. »

« Le Très-Haut nous a également appris qu'il les a maudits dans leurs actions par la bouche de ses prophètes et de ses envoyés; car il a dit[1] : « Dieu « a maudit les enfants infidèles d'Israël par la bouche « de David et de Jésus, fils de Marie, parce qu'ils « ont été rebelles, parce qu'ils ont transgressé les « lois divines, et parce qu'ils ne se sont point in« terdit les actes détestables qu'ils commettaient. « Oh! combien leurs actes ont été funestes! — Tu « verras un grand nombre d'entre eux contracter des « liens d'amitié avec les infidèles. Oh! combien a été « mauvaise cette impulsion de leur âme, qui attire « ainsi sur eux la colère divine! Ils seront voués « aux peines éternelles[2]. »

« Dieu a détruit toute possibilité d'affection entre les juifs, les chrétiens et les vrais croyants, en nous disant, dans son jugement irrécusable, que quiconque lierait amitié avec eux, deviendrait bientôt un des leurs[3] : « O vous qui croyez! ne prenez « point d'amis parmi les juifs et les chrétiens; car ils « s'entendent entre eux[4]; quiconque d'entre vous les

[1] *Coran*, v, 82.

[2] *Ibid.* v, 83.

[3] *Ibid.* v, 56.

[4] Voici le commentaire de Beïdâvi, *Anouâr ettanzîl oue esrâr*

« prendrait pour amis finirait par leur ressembler, et « Dieu ne sera point le guide des gens d'iniquité [1]. »

« Il nous a fait connaître, dans le verset suivant, l'état de malaise où se trouve le cœur de l'homme qui contracte amitié avec eux; de telle sorte que cela finit par amener la corruption de sa raison et de sa foi [2] : « Tu vois, dit-il, ceux dont le cœur est « malade, et qui recherchent à l'envi l'amitié des in-« fidèles, en disant : Nous craignons que le sort ne « nous atteigne (en leur donnant l'empire); mais il « est possible, au contraire, que Dieu envoie la vic-« toire aux siens, ou qu'il produise quelque autre « signe; de telle sorte qu'ils auront à se repentir des « desseins qu'ils ont formés dans leurs cœurs. »

« Le Très-Haut nous a montré la nullité des efforts des hommes qui lient amitié avec les infidèles, afin que le croyant soit toujours sur ses gardes. C'est ainsi qu'il a dit [3] : « Et les fidèles diront entre eux : « Sont-ce là ceux qui ont juré par Dieu de la ferveur « de leur foi, en disant qu'ils étaient avec vous? Mais « leurs efforts n'auront abouti à rien, et ils seront au « nombre des malheureux. »

ettèouîl : « N'ayez point de confiance en eux, et n'ayez point avec eux de relations d'amitié; car ils sont d'accord pour vous diviser; et ils s'aiment les uns les autres, par suite de leur unité de croyance et de l'unanimité de leurs sentiments contre vous. »

[1] C'est-à-dire : de ceux qui se sont fait tort à eux-mêmes par leurs liaisons avec les infidèles, et qui ont nui aux musulmans par leurs relations avec leurs ennemis. (Beïdâvi, *loc. supr. laud.*)

[2] *Coran*, v, 57.

[3] *Ibid.* v, 58.

« Il a également défendu aux croyants de prendre ses ennemis pour amis; car ceux-ci ont répudié la vérité qui leur était envoyée de la part de leur Seigneur; et ils ne pourront s'empêcher de faire du mal aux musulmans, soit avec leurs mains, soit avec leur langue, toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion. Et le Très-Haut a dit[1] : « O vous « qui croyez ! ne prenez point mes ennemis et les « vôtres pour amis; vous leur montrez de la bienveil-« lance, mais ils ne croient pas à ce qui vous est venu « de Dieu, etc., *jusqu'à ces paroles :* Et s'ils vous ren-« contraient, ils se déclareraient vos ennemis; et ils « étendraient contre vous leurs mains et leur langue « pour vous faire du mal; ils voudraient bien que vous « redevinssiez infidèles ! » Au reste, Dieu a donné un bel exemple à ses serviteurs, les vrais croyants, dans la personne de l'imâm des orthodoxes (Abraham) et des fidèles qui le suivaient, lorsqu'ils se séparèrent de ceux qui n'étaient pas de leur religion, afin d'obéir aux ordres de Dieu, préférant ainsi sa grâce à toute autre chose[2] : « Vous avez eu un bel « exemple dans Abraham et ceux qui étaient avec « lui, lorsqu'ils dirent à leurs concitoyens : Nous « n'avons rien de commun ni avec vous, ni avec ce « que vous adorez, à l'exclusion de Dieu; nous vous « renions; et, à compter de ce jour, il y a entre « nous une haine et une inimitié éternelles, à moins « que vous ne croyiez au Dieu unique. » Le Très-

[1] *Coran*, LX, 1, 2.

[2] *Ibid.* LX, 4.

Haut s'est séparé de quiconque lierait amitié avec les infidèles, à l'exclusion des musulmans; voici ce qu'il dit, et sa parole est véridique [1] : «Quiconque agirait «ainsi n'a plus rien à espérer de Dieu; à moins, «toutefois, que vous n'ayez quelque chose à redou«ter des infidèles. Dieu vous avertit de le craindre; «car c'est vers lui que vous devez retourner.»

«Or, l'abaissement des infidèles en ce monde, avant l'autre vie à laquelle ils sont réservés, est regardé comme une œuvre pie; et la perception du tribut de leur tête [2], «tribut qu'ils devront payer «eux-mêmes et avec humiliation [3]», est une prescription divine obligatoire. Quant à la loi religieuse, elle ordonne d'étendre la perception du *djizïé* sur tous les infidèles, à l'exception, cependant, de ceux qui ne peuvent y être soumis [4]; et l'on doit suivre en cela la ligne tracée par la tradition musulmane.

En conformité de ce qui précède, les gouverneurs de province ne devront, dans leur juridiction, exempter du *djizïé* aucun zimmi, fût-il même un homme considérable dans sa nation; ils ne devront pas permettre non plus qu'aucun d'eux en envoie le montant par un tiers, quand même il serait un des personnages et des chefs de sa communauté.

[1] *Coran*, III, 27.

[2] جزية رؤسهم le *djizïet* est désigné, en Turquie, par les mots *kharâdj* et *kharâdj erroous*. (Voyez du Caurroy, *loc. laud.*, 232).

[3] *Coran*, verset déjà cité, IX, 29.

[4] Peuples qui ne peuvent avoir le choix entre l'islamisme et la mort. (Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 250.)

On ne permettra point que le zimmi paye sa redevance au moyen d'une assignation sur un musulman, ni qu'il charge aucun vrai croyant de la payer en son nom; elle sera perçue de lui, directement, pour l'avilir et l'abaisser, afin de glorifier l'islâm et son peuple, et d'humilier la race des infidèles. On fera payer le *djizïé* à tous, intégralement, et sans aucune exception [1].

Les gens de Khaïbar et autres, quant à cela, sont tous sur un pied d'égalité. Les *Khaïâbéra* [2] avaient prétendu qu'ils ne devaient pas être soumis au *djizïé*, par suite d'une convention passée entre eux et le Prophète; mais cela n'est autre chose qu'une fausseté, une invention et un mensonge, que les hommes instruits et religieux reconnaîtront sans peine. Ces imposteurs ont fabriqué cette fable; ils l'ont arrangée; puis ils l'ont lancée en avant, dans la pensée que les gens sagaces ne la distingueraient pas, et que cela serait admis par les ulémas de l'islâm; mais Dieu permet qu'on dévoile les absurdités et les fraudes des imposteurs.

Or les traditions s'accordent à dire, et cela est authentique, que Khaïbar a été pris de force, et que le Prophète voulait fermement en chasser les *Khaïâbéra*, comme il avait expulsé d'autres lieux leurs

[1] Tout ce qui précède est le commentaire de l'expression عن يد وهم صاغرون : cela concorde d'ailleurs, en partie, avec l'explication du Commentaire de Beïdâvi (*loc. laud.*) (Voy. aussi M. Kazimirski, traduction du Coran, p. 146.)

[2] Habitants de Khaïbar.

frères en croyance aux Écritures. Mais ceux-ci ayant représenté à Mohammed qu'eux seuls connaissaient bien l'arrosement des palmiers et la culture du sol de cette contrée, le Prophète les y laissa, à titre de locataires; il leur accorda la demi-récolte des produits; et cette condition fut stipulée expressément, car il leur dit: «Nous ne vous laisserons dans ce pays qu'autant que cela sera selon notre bon plaisir[1].» Il plaça donc les *Khaïâbéra* dans un état d'avilissement; ceux-ci restèrent, à ces conditions, dans le pays, en travaillant; et on ne leur accorda ni privilége, ni distinction qui pussent les exempter du *djizïé*, en faisant une exception entre eux et les autres zimmis. N'ont-ils pas eu pourtant l'impudence, entre autres fourberies, d'inscrire dans cette prétendue convention le témoignage de Saad ibn Soad, qui était mort depuis plus de deux ans avant cette époque, et celui de Moavia ibn Abou Sofiân, qui n'embrassa l'islamisme que dans l'année de la conquête, après Khaïbar, c'est-à-dire l'an 8[2]! Dans ce même document, on lit en outre: «Nous les

[1] On lit ce qui suit daus le *Sahîh* de Bokhâri (titre *Idjârât*): «Mouça rapporte, d'après Ismaïl, qui dit le tenir de Djouaïrïa, fils d'Asma, lequel l'avait entendu de Nâfi, d'après Abdallah, que le Prophète avait laissé les juifs à Khaïbar, pour y travailler la terre et la cultiver, à la condition que la moitié de ses produits serait pour eux. Cela fut ainsi jusqu'au temps où le khalife Omar les chassa de l'Arabie.» (Voy. aussi titres *Chourout* et *Ghazouat Khaïbar; Sirèt el-halebiïé*, titre de *Khaïbar; Essai sur l'histoire des Arabes*, par M. Caussin de Perceval, III, 201.)

[2] L'année de la prise de la Mecque, celle où le pèlerinage eut lieu pour la première fois.

avons dispensés des impôts et des corvées.» Or, pendant la vie du Prophète, il n'y a rien eu de semblable à cela, pas plus que dans le temps des khalifes qui se distinguèrent le plus par leur piété. Et quand le territoire musulman se fut agrandi, que la masse du peuple eut embrassé la foi, et qu'il y eut parmi les musulmans des hommes en état de travailler la terre et d'arroser les palmiers, Omar-ibn el-Khattâb chassa les juifs *khaïâbéra* de l'île des Arabes (l'Arabie), et il dit : «Si Dieu m'accorde vie, certes je chasserai tous les juifs et les chrétiens de l'Arabie, et je n'y laisserai que des musulmans[1].»

CHAPITRE II.

Si les princes musulmans avaient eu connaissance des trahisons commises par les écrivains chrétiens; s'ils avaient été instruits des correspondances qu'ils entretenaient avec les Francs, leurs ennemis; des vœux qu'ils formaient pour la ruine de l'islâm et de son peuple; et s'ils avaient vu les efforts qu'ils faisaient pour atteindre ce but, autant du moins que cela était en leur pouvoir, certes cela aurait suffi pour que ces princes se fissent un devoir de ne plus les admettre dans les fonctions publiques, et de les éloigner de leur personne.

[1] Omar, devenu khalife, usa de la faculté que lui laissait la convention faite par Mahomet avec les juifs de Khaïbar, et il les envoya aux environs du Jourdain, où il leur concéda des terres. (Cf. M. Caussin de Perceval, *loc. supr. cit.* III, 201.) D'après le rapport du *Siret el-halebiïé* (titre de *Khaïbar*), les chrétiens de Nadjrân furent expulsés de leur pays en même temps que les juifs de Khaïbar.

§ 1. EL-MELIK ES-SÂLIH MOHAMMED.

El-Melik es-Sâlih Mohammed, fils d'Abou Bekr, fils d'Eïoub, c'est-à-dire fils de Melik el-Adel, fils d'El-Kâmel Mohammed [1], avait dans son administration un chrétien nommé *Khâs eddôla* [2] Abou'lfadâïl ibn Doukhân. Parmi les *moubâchirs*, il n'y en avait pas de plus influent que lui; c'était un véritable fétu dans l'œil de l'islâm, et un furoncle sur le visage de la religion; ses méfaits sont gravés en traits ineffaçables sur les pages du temps, et les vexations qu'il a commises sont tellement connues, qu'on ne pourra jamais en perdre la mémoire. Il en était arrivé à ce point, qu'un jour il envoya un ordre, signé du sultan, à un chrétien qui avait embrassé l'islamisme, pour l'engager à revenir à sa première religion et à quitter la foi de Mahomet. Il ne cessait d'écrire aux Francs

[1] Ce prince, plus connu sous le nom de Melik es-Sâlih Nedjm eddin Eïoub, septième sultan de la dynastie des Aïoubites, monta sur le trône en 637 (1240 de J. C.), et il mourut à Mansoura (la Massoure) en 647, peu de temps après la prise de Damiette par saint Louis. C'est lui qui construisit le château de Roda, où il organisa la milice des mamlouks baharites. (Cf. J. J. Marcel, *Paléographie arabe*, p. 123; *Histoire de l'Égypte*, 325, Paris, 1834; Soïouti, *Husn el-mouhâdera*, titre des Aïoubites. Voyez les événements de cette croisade, et la captivité de Louis IX, M. Reinaud, *Extraits des Historiens arabes relatifs aux croisades*, 451 et suiv.)

[2] C'est ainsi que je suppose qu'il faut lire la leçon Khâs ed-Doulda que porte le manuscrit. C'était probablement un surnom ou le titre d'une fonction qu'Abou'lfadâïl devait au crédit et à la faveur dont il jouissait auprès du prince. D'après ce qui suit, je présume qu'il avait l'administration du domaine particulier du prince : *Nazar el-khâs*.

tout ce qui se passait chez les musulmans, chez les gouverneurs et les grands de l'État, et il les informait en détail de tout ce qui concernait ceux-ci.

Son divan était toujours encombré par les envoyés des Francs et par les chrétiens, qu'il recevait avec distinction et dont il terminait aussitôt les affaires. Il leur faisait porter mets et rafraîchissements somptueux, tandis que les musulmans les plus considérables restaient inaperçus sur le seuil de la porte, sans qu'on leur permît d'entrer; et même, quand cette faveur leur était accordée, on ne leur rendait pas le salut, et on ne leur adressait pas la parole de la même manière et dans les mêmes termes qu'aux autres personnes.

En conséquence, l'un des principaux écrivains musulmans vint trouver Khâs eddôla; il lui fit des reproches amers sur sa conduite, et il l'avertit des suites fâcheuses que cette façon d'agir pourrait amener; mais cela n'eut d'autre résultat que de faire accroître son audace et son arrogance : aussi, peu de temps après, les principaux dignitaires, les qâdis et les ulémas, s'étant rendus au divan de Melik es-Sâlih, l'un d'eux prit la parole et se mit à discourir sur les procédés hostiles des chrétiens envers les musulmans; puis, une autre personne, parlant librement sur ce sujet, raconta quelques traits du caractère des chrétiens et de leurs habitudes, et termina en disant : « Les chrétiens, en résumé, n'ont aucune conscience du calcul; et, en vérité, ils en ignorent le premier mot; car ils mettent trois en un et un en trois;

aussi Dieu a-t-il dit dans son livre[1] : « Infidèles sont « ceux qui disent que Dieu est un troisième de la « Trinité. » Or, le principe de leur foi et la base de leur religion est précisément : « Au nom du Père, « du Fils, du Saint-Esprit, Dieu unique[2]. »

Un poëte, saisissant cette pensée, plaça ce vers dans une ode[3] :

Comment pourraient-ils connaître le calcul, ceux qui font une *trinité* du Dieu *unique*, Seigneur des mondes? Que son nom soit exalté!

Puis il continua en disant : « Ne doit-on pas craindre aussi que Khâs eddôla ne fasse, dans les affaires du prince, ce qu'il pratique pour la base de sa croyance, quand même il serait le plus honnête et le plus fidèle de tous les chrétiens? Car, d'après ce principe, toutes les fois qu'il reçoit trois pièces d'or, il doit naturellement n'en payer qu'une au prince, et il doit garder les deux autres pour lui, surtout s'il considère cela comme une œuvre méritoire et comme un acte d'observance religieuse. »

L'assemblée se sépara, et il advint que le chrétien tombant sous le poids de ses violences et de sa perfidie, on l'égorgea; et la mort trancha ainsi le fil de ses jours.

Ammâr al-Yamani a récité, à cette occasion, les vers suivants[4] :

[1] *Coran*, v, 77.

[2] Le signe de la croix se dit au Caire : *Bism elâb ou elêbn ou errouh elqoudous, allah ouâhad ; âmîn.*

[3] Ce vers est du mètre *khafif*.

[4] Ces vers sont du mètre *kâmil*.

Dis à Ibn Doukhân quand tu iras le trouver, et que le vin perlera sur son visage :

La vie présente ne te suffit-elle pas, bien que ce soit déjà le double de ce qui est dit dans la *soura* des ornements [1] ?

Frappe-toi sur ta tête avilie, quand bien même elle serait celle d'un prêtre ou d'un évêque!

Le sort a placé dans tes mains le filet pour prendre les hommes; rase-les en toute sécurité, arrache-leur même jusqu'aux moindres poils!

Le divan [2] n'a mis auprès de toi ni inspecteur, ni surveillant pour te contrôler;

Écris donc, reçois, encaisse, thésaurise; vole, trahis, sois violent et ne faiblis point;

Pleure misère, nie que tu possèdes un seul *dinâr;* fais le désolé [3], le suppliant; proteste par mille serments!

Et profite en toute hâte de l'occasion, avant que le Coran ait prononcé contre l'Évangile!

§ 2. EL-MELIK EN-NÂCER MOHAMMED IBN QALÂOUN.

Au mois de redjeb *el-ferd* [4] de l'an 700 [5], le vézir du Gharb [6] vint au Caire pour se rendre au pèlerinage, et il eut une conférence avec Sultan el-Melik

[1] *Coran*, XLIII, allusion aux versets 32, 33 et 34.

[2] الديوان *eddiouân* s'entend ici de l'autorité supérieure. Cette signification est très-usitée au Caire et désigne plus particulièrement le ministère de l'intérieur, celui ou siége, à la citadelle, le substitut, l'*alter ego* du vice-roi (*kiahia* en turc; voyez ci-dessous la note sur le mot *nâïb*).

[3] Littéralement : « Couvre-toi la tête avec les deux mains placées en croix, en signe de désolation. »

[4] *Redjeb* l'unique; c'est le mois sacré isolé au milieu de l'année. (Cf. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, I, 243; Bokhâri, *Sahîh*, commentaire de la sourate *Bérâ'at.*)

[5] 1301 de J. C.

[6] C'est ainsi que je lis, au lieu de *vezîr el-Arab* que porte le ms.

en-Nâcer Mohammed ibn Qalâoun [1], son lieutenant [2], l'émir Sallar, et l'émir Rokn eddin Bibars *el-djâchenguir* [3], qui lui firent des présents magnifiques et l'ac-

On lit dans la vie de Melik en-Nâcer Mohammed ibn Qalâoun (*Kitâb latâïf elakhbar el ouel fi men tecarraf fi Masr min addouel*, par Ishâqy): «Parmi les choses qui arrivèrent sous le règne de ce prince, il advint qu'un Maghrébin se trouvait au divân, à la citadelle, chez Sallar; un écrivain chrétien portant un turban blanc entra; et le Maghrébin pensant que cet homme était musulman, se leva à son approche; mais ayant ensuite reconnu son erreur, il alla trouver le sultan et l'engagea vivement à faire changer le costume des zimmis, afin qu'on pût les distinguer des musulmans; en effet, le sultan ordonna que les chrétiens portassent dorénavant le turban bleu; les juifs, jaune; et les Sâmeri, rouge. (Voy. *Hist. patr. alex.* 603; Soïouti, *Kitâb el-aouâïl*, titre des vêtements; M. Quatremère, *Hist. des sult. mamlouks*, t. II, 2e partie, p. 177, où ce fait est rapporté différemment; *Macrizi's Geschichte der Copten, von Wüstenfeld* Götlingen 1845, p, 31. — C'est à l'obligeance de M. Defrémery que je dois la communication de cette nouvelle édition des fragments intéressants de Makrizi sur l'histoire des chrétiens d'Égypte.)

[1] Neuvième prince mamlouk baharite, qui descendit deux fois du trône et qui, après y être remonté une troisième fois, mourut en 741 (1341 de J. C.). Il avait régné, en dernier lieu, trente-deux ans et sept mois et demi.

[2] *Nâïb es-saltanet*, lieutenant du prince. Cette charge, qui fut abolie par El-Melik en-Nâcer Mohammed ibn Qalâoun, donnait presque à celui qui en était investi les pouvoirs du prince lui-même. C'était lui qui répartissait les fiefs et qui avait la direction absolue sur toute chose; toutefois, il ne pouvait conférer les dignités de grand qâdi et de vézir, non plus que celle de secrétaire d'état: il proposait au choix du prince ceux qu'il croyait aptes à ces fonctions, et il est arrivé très-rarement que ces choix n'aient pas été confirmés. Ses titres étaient: *kâfil el-memleket* et *soultân ettâni* (gardien vigilant de l'état, vice-roi). Il était suppléé par le vézir (Cf. Soïouti, *Charges et dignités des mamlouks;* M. Quatremère, *Hist. des sult. maml.* t. I, 2e partie, p. 93 et suiv.)

[3] Cf. sur la charge de *djâchenguir*, M. Quatremère, *Hist. des sult. maml.* t. I, 1re partie, p. 2. Cet émir fut plus tard le successeur pro-

cueillirent avec la plus grande distinction. Il s'entretint avec eux de l'état des chrétiens et des juifs dans son pays, où cette classe de gens était retenue dans les liens de l'opprobre et de l'avilissement; où l'on ne permettait à aucun d'eux de monter à cheval, ni d'être employé dans les services publics; il montra, en outre, sa désapprobation de ce que les zimmis d'Égypte se couvraient des plus beaux habits, montaient sur des mules, des juments et des chevaux de prix, et de ce qu'on les jugeait dignes d'être employés dans les fonctions les plus importantes et d'avoir de l'autorité sur les musulmans. Il ajouta que le pacte de leur *zimmèt* était périmé depuis l'an 600 de l'hégire; et il cita encore une foule d'arguments semblables à ceux-ci et dans le même sens.

Ces paroles firent impression sur les grands de l'état, et en particulier sur l'émir Rokn eddin Bibars *el-djâchenguir*, et sur les autres émirs; ils déclarèrent tous, d'un avis unanime, que la manifestation d'un tel état de choses donnerait en Égypte un grand relief à la religion. — En conséquence, on rassembla les chrétiens et les juifs, le jeudi 20 redjeb, et on leur notifia qu'ils ne seraient plus employés dorénavant ni dans les services publics, ni auprès des émirs; qu'ils devraient changer leurs turbans; que ceux des chrétiens seraient de couleur bleue; que ces derniers mettraient les ceintures (*zounnâr*) serrées

visoire de Melik en-Nâcer; il prit, en montant sur le trône, le surnom de Melik el-Moudaffer. Sa proclamation eut lieu en chaouâl 708 (1309 de J. C.).

au milieu du corps; et que les juifs porteraient des turbans jaunes. Les chrétiens et les juifs éprouvèrent ainsi, au Caire et en Égypte, un retour funeste pour eux vers le passé. Les chefs des deux communautés firent de vaines tentatives auprès des hommes renommés pour leur piété, auprès des grands et des principaux dignitaires, à qui ils offrirent même des sommes considérables pour qu'on revînt sur cette décision; mais ces offres ne furent point agréées, et, au contraire, on montra la plus grande sévérité dans la mise en vigueur des ordres promulgués. L'émir Rokn eddin Bibars *el-djâchenguir* fut chargé de les mettre à exécution [1]. On ferma les églises à Masr

[1] Vansleb (*Histoire de l'église d'Alexandrie*, p. 327) rapporte que sous le patriarcat de Jean, quatre-vingtième patriarche qui gouverna l'église, de l'an 1016 des martyrs jusqu'à l'an 1036 (1300 à 1320 de J. C.), « une persécution très-rude fut essuyée par les chrétiens : le sultan les obligea d'avoir tous le turban bleu, d'un vil prix, de se faire porter par des ânes; et étant montés sur ces animaux, d'avoir les deux pieds d'un même côté, afin de les ravaler et de les rendre méprisables aux autres nations de l'Égypte. Il leur ferma encore leurs églises; premièrement, celles qui sont à Masr et au Caire; et après, toutes les autres qui sont dans l'Égypte, excepté celles des quatre monastères du désert de Saint-Macaire et celles d'Alexandrie. Jusqu'à ce qu'un ambassadeur du Lascaris, seigneur de Constantinople(?), intercédant pour eux, l'église des Jacobites, nommée Notre-Dame de Moallaca, et celle de l'archange Saint-Michel, qui en est proche, furent ouvertes de nouveau, après qu'elles eurent été fermées six cent trois jours. Et peu après cet ambassadeur, il en arriva un autre du *Bersciennuni* (*Barcilouna*) qui intercéda aussi pour les chrétiens; et alors deux autres furent encore ouvertes dans le Caire, celle d'*Haret Zueïlè* (où demeure le patriarche copte) et celle des Melchites, dans le *Binducaniïn*. (Cf. Renaudot, *loc. laud.* 603 et suiv. *Histoire des sultans mamlouks*, t. II, 2ᵉ part. p. 180; M. Wustenfeld, *loc. laud.* 32.) Ce dernier auteur rapporte « que l'an 704, le roi de

(vieux Caire) et au Caire, et on mit les scellés sur les portes, après les avoir clouées [1].

Le vingt-deuxième jour de redjeb, tous les juifs avaient déjà pris le turban jaune, et les chrétiens le turban bleu; et si quelqu'un d'entre eux montait à cheval, il devait replier sous lui l'une de ses jambes; puis on congédia les zimmis des emplois publics, comme aussi de ceux qu'ils occupaient auprès des émirs; et on leur défendit de monter sur des chevaux ou sur des mules. Par suite, plusieurs d'entre eux se firent musulmans, et on cite, entre autres, Emîn el-Mulk, *moustaofi es-sohbè* [2].

Barcelone envoya au sultan des présents magnifiques et plus nombreux que de coutume, et il sollicita, par écrit, la réouverture des églises; on déféra à sa demande et on autorisa la réouverture de l'église jacobite de *Hârèt Zoueïlè* et de celle dite *Bendouqâniïè* au Caire. » — Cette dernière est aujourd'hui l'église patriarcale grecque non unie.

On lit, de plus, dans le récit de Makrizi (M. Wüstenfeld, *loc. laud.* p. 31) : « On publia un ordre au Caire portant qu'il serait licite de piller et de mettre à mort le zimmi qui ne se conformerait pas aux ordres du prince; il y eut de grands troubles à ce sujet; on poursuivait les zimmis; on foulait aux pieds ceux que l'on rencontrait sans le costume qui leur était prescrit; et on les frappait sur le cou jusqu'à ce que, pour ainsi dire, mort s'en suivît. De même, si quelqu'un d'eux venait à passer sur une monture sans mettre ses pieds du même côté, on le jetait à bas de sa bête et on le meurtrissait de coups. »

[1] Les serrures (*dabbè*) sont ordinairement en bois, et, pour empêcher qu'on ne puisse les ouvrir, on les condamne souvent, en les clouant, soit après un décès, soit après une descente de justice. (Voy. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians.*)

[2] L'apostasie d'Emîn el-Mulk est mentionnée par Makrizi, *Hist. des sult. maml.* traduite par M. Quatremère, t. II, 2e partie, p. 179. Le *moustaofi* (voyez, sur cette charge, M. Quatremère, *loc.*

Le sultan ordonna d'expédier des ordres dans toutes les provinces nouvellement annexées à ses états et dans lesquelles il se trouverait des maisons occupées par des juifs et des chrétiens, afin que toutes celles qui seraient plus élevées que les habitations des musulmans des alentours fussent démolies jusqu'à la hauteur de celles-ci; que, de plus, tous les zimmis qui auraient une boutique dans le voisinage des musulmans, abaissassent leur *mastabé*[1], afin que celui des musulmans fut plus élevé que le leur; il enjoignit, en outre, de veiller au maintien des signes distinctifs (*ghiâr*) extérieurs, conformément à l'ancien usage.

Le courrier (*el-bérîd*) qui portait ces ordres arriva à Damas le premier chabân; et le lundi suivant, 7 du même mois, on fit lecture des règlements (*chourout* « conditions[2] ») imposés aux zimmis de Damas,

laud. t. I, 1re partie, p. 202) était placé auprès de l'inspecteur de l'armée, *nâzir el-djeïch.* Il avait sous ses ordres plusieurs *moustaofis* chargés d'expédier les affaires générales ou particulières de l'état. Sa juridiction s'étendait dans tout l'empire, en Égypte comme en Syrie. C'est lui qui écrivait les diplômes qui devaient recevoir l'apostille du prince, et qui avaient pour objet tantôt ce qui doit se faire dans les provinces, tantôt des concessions, tantôt le choix des secrétaires appelés à remplir des emplois subalternes, etc.

[1] Ce mot désigne, en général, un banc en pierre; placé extérieurement, près de la porte d'entrée de la maison, et adossé au mur: il sert de marchepied pour monter à cheval; à l'intérieur, sous le vestibule, il est destiné à l'usage des domestiques. Il désigne ici le sol de la boutique même, qui n'est pas au niveau de la voie publique, mais qui se trouve plus élevé ordinairement de 75 centimètres environ.

[2] C'est-à-dire, des conditions auxquelles ils étaient assujettis en échange de la conservation de leur vie et de leur foi.

en présence du *nâïb* du sultan, des émirs et des qâdis. Les émirs convinrent de renvoyer les zimmis des emplois qu'ils occupaient; et on publia les ordonnances d'après lesquelles il leur était interdit de monter, soit à cheval, soit sur toute autre bête de selle. Puis, le 25 du même mois, on proclama à Damas le rescrit du vice-roi qui enjoignait aux zimmis de porter sur leur tête les signes distinctifs : la marque des chrétiens était le bleu; celle des juifs, le jaune, et celle des habitants de Samâra, le rouge[1]. On tint la main à l'exécution de cet ordre; et, en effet, le dimanche suivant, tous les juifs avaient pris la couleur qui leur était assignée; c'était, en vérité, un beau spectacle! Après eux, vint le tour des chrétiens et des Sâmeris; grâces et louanges en soient rendues à Dieu!

On se mit ensuite à démolir les églises, et principalement celles du Caire; les ulémas, les jurisconsultes et les qâdis se réunirent en conseil à cette occasion, et l'on dit même que le qâdi Ibn er-Refa'a[2],

[1] D'après le *Moulteka*, les couleurs rouge et jaune sont condamnables (Cf. Dozy, *Dict. détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, p. 7). Les couleurs les plus agréables à Dieu sont le blanc et le noir.

[2] Ibn er-Refa'a. Son nom entier est El-Imâm Nedjm eddîn Aboul-Abbas Ahmed ibn Mohammed ibn Ali ibn Mourtefa el-ansâri. Il naquit à Fostat, en 645 ; il était l'émule de Naouâoui et de Rafiy, et on le regarde comme l'un des hommes les plus savants de son époque; il composa divers ouvrages, et, entre autres, le livre intitulé *El-matleb*, divisé en soixante parties dont la première a pour titre : *En-nefâïs fi hedm elkénâïs* (recueil de faits précieux sur la destruction des églises); il mourut au Caire, en 716. (Soïouti, *Husn elmouhâdera*,

nâïb (du chef) de la justice en Égypte [1], avait déjà rendu un *fetoua* autorisant la démolition des églises. Cependant, après une longue conférence et une discussion animée, sur ce sujet, dans le conseil des ulémas, le *qâdi al-qoudât*[2] Taqy eddîn ibn Daqyq el-'Yd[3] prit la parole, et il rendit un *fetoua* portant

titre des *imâms mudjtahidîns* et Renaudot, *loc. laud.* 604.) D'après Abou'lféda, *Annales muslemici*, t. V, p. 243, la mort de ce jurisconsulte aurait eu lieu dans l'année 710 de l'hégire (1310).

[1] *Nâïb elhukm bi Masr;* dans un *huddjet* délivré au Caire, l'an 948, le nâïb prend le titre suivant : *khalifêt el-hukm el-azîz fid-diïâr el-masriïè, aïadallâhou téâla ahkâmahou ou ahçana ilèïhi.*

[2] Chef du corps judiciaire en Égypte; il résidait au Caire. De nos jours, le qâdi, envoyé annuellement de Constantinople au Caire, prend aussi, dans les actes judiciaires délivrés par lui ou par son *nâïb* au *mehkèmé* (*beït el-hâkim,* tribunal), le titre de *qâdi alqoudât el-masriïè,* chef suprême de la justice en Égypte. Dans un *huddjet* de l'an 1260, il prend le titre de *qâdi al-qoudât ïômaïzin fi Masr el-mahmiïè,* présentement chef de la justice au Caire, la bien gardée.

[3] Soïouti (*Husn elmouhâdera*) cite plusieurs fois Ibn Daqyq; il lui a consacré une notice assez étendue au titre des *Mudjtehids,* et il est loin de partager, à son égard, l'opinion d'Ibn Naqqâch. Je suis porté à croire, d'ailleurs, que l'acte de tolérance mentionné ici est la seule cause du jugement sévère qu'il porte contre lui. Soïouti, dont le témoignage a bien quelque autorité, place, au contraire, Ibn Daqyq au rang des *mudjtehids,* des hommes les plus versés dans les sciences religieuses et profanes; il dit qu'on venait le consulter de toutes les parties de l'Orient; que son esprit sagace élucidait toutes les questions au moyen de sa connaissance profonde des traditions, de l'histoire, des livres saints, etc.; il le regarde comme l'homme le plus savant de son temps. Son nom entier est El-Cheikh Taqy eddîn ibn Daqyq el-'Yd Abou'lfeth Mohammed ibn elcheikh Medjd eddîn Ali ibn Ouahb ibn Mouti el-Qachîri el-Qoûci. Il était originaire de Qoûs, résidence habituelle de sa famille; il naquit en mer en vue de Yambo, pendant le voyage que ses parents faisaient à la Mekke; il fut élevé à Qoûs, et il parcourut ensuite l'Égypte et la Syrie. Soïouti (titre des *Qâdis d'Égypte*) raconte que Ibn Daqyq fut investi, en 695, de la

qu'on ne toucherait point aux églises, tant qu'il ne serait pas prouvé qu'elles fussent de construction nouvelle[1]; mais que, ce point une fois constaté, on devrait alors les démolir. Pour moi[2], je pense que ce *fetoua* doit être compté au nombre des erreurs commises par ce *Qâdi el-Qoudât* (que Dieu le reçoive dans sa miséricorde!); d'ailleurs, il est connu pour son peu de fond dans la science des traditions[3] et dans la connaissance de ce qui s'est pratiqué dans les conquêtes de l'islâm sur les pays infidèles pris par force ou par capitulation. Au reste, quant à la pénétration, à l'explication et à l'analyse profonde des expressions difficiles (du Coran et de la Sounna), le cheikh Taqy eddîn était une mer, dont, comme dit le proverbe, on ne pouvait trouver le fond.

§ 3. EL-MELIK ES-SÂLIH SALÂH.

Es-Soultân el-Melik es-Sâlih Salâh ibn el-Melik en-

charge de *qâdi alqoudât* après l'avoir refusée avec la plus vive instance. Asnâoui, dans ses *Tabaqât* parle longuement de lui. On rapporte qu'il se démit plusieurs fois de ses fonctions, qu'on lui fit reprendre successivement. Jusqu'à lui les qâdis alqoudât portaient des vêtements de soie; il en prit un de laine, et il décida que tel serait, dorénavant, le costume des qâdis. Il mourut en chaouâl 702 (1203 de J. C.). Voyez le récit de cette persécution, la conduite de Taqy eddîn et les détails fournis par Nowaïri, *Hist. des Sultans Mamlouks*, t. II, 2e partie, p. 177-180.

[1] M. Wüstenfeld, *loc. laud.* p. 31.

[2] Dit Ibn Naqqâch, l'auteur de ce fetoua.

[3] Les expressions *fenn elnaql* et *elouloum ennaqliïè* désignent la science de l'histoire, des traditions, du Coran, de la biographie, etc.; par contre, *ouloum el-aqliïè* désigne les sciences humanitaires, savoir : le *sarf*, le *nahou*, le *beïân*, le *mantyq* et le *méâni*, etc.

Nâcer Mohammed ibn Qalâoun[1] fut contraint à promulguer, en 755, des ordres formels pour défendre de donner aucune place aux zimmis dans les affaires des musulmans; pour leur ôter, au contraire, les emplois qu'ils occupaient; et pour les obliger, en outre, à observer les conditions générales qui leur étaient imposées *ab antiquo*.

Il envoya des rescrits conçus dans ce sens à toutes les grandes mosquées, et il enjoignit aux *khâtibs* d'en donner lecture en chaire (sur le *menber*), à la prière du vendredi suivant. L'œuvre de Dieu eut donc son cours à l'égard des zimmis, et l'œil irrité des fidèles en brilla de joie[2].

§ 4. EL-MELIK EN-NÂCER HAÇAN.

Pendant le règne de Soultân el-Melik en-Nâcer Haçan ibn Mohammed ibn Qalâoun[3], ou plutôt à l'époque de sa restauration, ce prince confirma et renou-

[1] El-Melik es-Sâlih Salâh eddin Sâlih, ibn el-Melik en-Nâcer Mohammed ben Qalâoun, huitième fils de Melik en-Nâcer, monta sur le trône à la fin de 752 (1351 de J. C.), et fut ensuite déposé en chaouâl 755. (Cf. Soïouti; Ishâqy.)

[2] M. Wüstenfeld, *loc. laud.* p. 32.

[3] Ce prince était monté sur le trône le 12 ramadan 748; il en fut chassé par son frère Sâlih Salah, après la mort duquel il régna de nouveau jusqu'en 762 (1361 de J. C.), époque où il fut assassiné par l'un de ses mamlouks. (Cf. Ishâqy; J. J. Marcel, *Hist. de l'Égypte*, p. 376.) C'est ce prince qui a fait édifier au Caire, sur la place Rouméilè, la belle mosquée connue sous le nom de Gâmi' Soultân Haçan. (Cf. *Description de l'Égypte*, état moderne, t. XVIII, 2e part. 304). Les gardiens de la mosquée prétendent montrer encore aux visiteurs, sur les dalles du temple, les traces du sang de ce malheureux prince.

vela les règlements établis par El-Melik es-Sâlih Salâh, son frère; il ordonna de saisir et de punir sévèrement tout individu qui contreviendrait aux ordres de Dieu, de son prophète, et des princes ses pieux prédécesseurs[1]. C'est ainsi qu'il fit revivre la loi du prophète élu, et qu'il attira sur lui et sur son règne les vœux et les bénédictions de tous les vrais croyants. Il chargea du soin de veiller à l'anéantissement de ces graves abus, le très-illustre, le chef suprême, le parfait, le fidèle, le vézir, le noble, l'éclairé, l'insigne des insignes d'Égypte et de Syrie, Abou'l Mahâcin...[2] Taqy eddîn, qui remplit admirablement ses fonctions et qui détruisit sans pitié tous les actes de perversité (les trangressions aux conditions du *zimmèt*). Puisse le Très-Haut récompenser de ses dons les plus parfaits ceux qui ont rempli ce devoir, et couvrir de ses dons les plus complets, ceux qui ont ainsi mérité ses grâces!

Tel est aujourd'hui l'état de cette question dans la loi lumineuse, resplendissante et pure de l'islâm. Que Dieu achève son œuvre! Louanges lui soient rendues, à lui le Dieu unique! Que ses bénédictions reposent sur notre seigneur Mohammed, sur sa famille et ses compagnons! Paix sur eux!

[1] Il remit en vigueur les capitulations imposées aux chrétiens par Omar (cf. Renaudot, *loc. laud.* p. 607 et suiv.).

[2] Il y a ici une lacune que je n'ai pu suppléer.

DEUXIÈME PARTIE.

CONDITIONS [1] IMPOSÉES AUX CHRÉTIENS DE L'ARABIE.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux!

Abou Daoud [2] rapporte que le Prophète accorda la paix aux chrétiens de Nadjrân [3] à la condition qu'ils donneraient aux musulmans mille *hullè* [4], dont la première moitié serait livrable pendant le mois de safar, et la seconde pendant celui de redjeb; de plus, et à titre de prêt, trente cuirasses, trente chevaux, trente chamelles et trente pièces de chaque espèce des armes avec lesquelles ils combattaient les musulmans [5]. — Les chrétiens de Nadjrân, d'autre part, se portèrent garants de la complète consignation du tout, à la condition, toutefois, qu'on ne

[1] عهد *Ahd.* Ce mot désigne un lien, un engagement, un pacte, un traité qui oblige réciproquement les parties contractantes. Il est employé pour qualifier les traités conclus entre la Porte Ottomane et les puissances européennes (*ahd nâmèï houmâïoun*). Il se dit aussi du pacte qui lie le prince à ses sujets, et *vice versa*, et qui constitue son droit au trône; de là vient l'expression *véli ul-ahd*, « héritier présomptif de la couronne. »

[2] Abd errahmân ibn el-Hormouz el-'Aradj Abou Dâoud, de Médine, est l'un des principaux disciples de l'islâm; il étudia les traditions sous Abou Horeïra et Ibn Abbas; il mourut à Alexandrie, l'an 117, (*Tabaqât eloumem*, p. 69.)

[3] Ville célèbre du Yémen. (Voy. Édrici, trad. I, 143; M. Caussin de Perceval, *loc. laud*, I, 60; *Géographie d'Aboulféda*, texte arabe par MM. Reinaud et Mac Guckin de Slane, p. 92).

[4] Vêtement composé de deux pièces, savoir : le *ridâ*, qui se jetait sur les épaules, et l'*izâr*, qu'on attachait autour des reins. (Voy. sur ce dernier mot, Dozy, *loc. laud.* 37.)

[5] Voy. M. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 277.

détruirait pas leurs églises, qu'on n'exilerait point leurs prêtres, et qu'on ne les vexerait point eux-mêmes dans l'exercice de leur religion [1], tant qu'ils ne donneraient à cela aucun motif [2], et tant qu'ils ne feraient pas l'usure [3].

Abd errahmân ibn Ghounm [4] a dit :

[1] Pour les contraindre à embrasser l'islamisme.

[2] C'est-à-dire, tant qu'ils ne feraient rien qui violât le pacte conclu entre eux et les musulmans : car ceux-ci, ne pouvant *légalement* rien exiger au delà des termes du pacte existant, se seraieut regardés comme déliés de tout engagement, du jour où les chrétiens auraient contrevenu à l'une des conditions stipulées. Cette formule conditionnelle se retrouve dans le protocole du traité de paix signé entre la Porte et Venise, l'an 947 de l'hégire : « Moi, le roi des rois, le premier des khaqâns, le diadème des princes de la terre, soultân Suleïmân Khân, fils de soultân Sélîm Khân, ayant été supplié par l'ambassadeur du doge de Venise d'accorder mon agrément impérial à la conclusion d'un traité de paix et d'amitié, aux conditions ci-après établies, — Je m'engage, quant à la durée et à la vigueur de ce pacte impérial, et je jure par l'unité du Dieu très-haut, créateur du ciel et de la terre, qu'il n'y sera porté, de ma part, aucune atteinte, *tant que* les Vénitiens, de leur côté, ne contreviendront point à ces conditions. » Il se termine ainsi : « Écrit à Constantinople, la bien gardée, siége du khalifat, le 1er djemâdi second de l'an 947 de notre grand prophète Mohammed *el-moustafa* (que la bénédiction de Dieu et la paix reposent sur lui !) ; et le 2 octobre de l'an (1540) de Jésus, le prophète (que la paix soit sur lui !). » Ces formules ont été conservées, ou à peu près, dans les traités de 984, 1004, 13, 28, et 50 ; elles ont ensuite complétement disparu dans les conventions ultérieures.

[3] Littéralement, tant qu'ils ne mangeraient pas l'usure. Le verbe *akal* « manger, » s'emploie pour toutes choses, surtout en arabe vulgaire ; ainsi l'on dit : « manger (recevoir des cadeaux illicites) ; manger la bastonnade », etc. Les verbes *khorden* en persan, et *ïèmek* en turc, ont la même signification. (Voy. sur l'interdiction de l'usure, *Coran*, III, 125.)

[4] Abd errahmân ibn Ghounm el-Ach'âri est mentionné par Soïouti

« Nous avons écrit ce qui suit à Omar ibn el-Khattâb[1], de la part des chrétiens de N.... [2].

« Lorsque vous avez marché contre nous, nous vous avons demandé[3] l'*amân*[4] pour nous, nos familles, nos biens, et pour tous ceux de notre croyance; nous avons pris envers vous l'engagement de ne construire dorénavant dans nos villes et leurs environs, ni couvents, ni églises, ni maison patriarcale[5], ni hermitage; nous ne réparerons pas ceux de ces édifices qui seront en ruines, et non plus ceux qui se trouvent dans les quartiers musulmans. Nous ne refuserons point l'entrée de nos églises aux musulmans, ni pendant le jour, ni pendant la nuit; nous en élargirons les portes pour en faciliter l'accès aux passants et aux voyageurs; nous recevrons chez nous tout voyageur musulman, et nous l'hébergerons pendant trois jours[6]; nous ne donnerons point asile

(*Husn elmouhâdera*), au titre des *compagnons du Prophète* qui vinrent en Égypte; il mourut l'an 78 de l'hégire.

[1] Deuxième khalife, successeur d'Abou Bekr.

[2] Ce document paraît avoir été la formule générale souscrite par les chrétiens des villes soumises.

[3] Le prétérit, en arabe, est souvent pris dans le sens du présent, afin de donner plus de force au sujet, et de lui appliquer un tel degré de certitude qu'on puisse le regarder comme déjà accompli. (De Sacy, *Gramm. arabe*, 2e éd.)

[4] أمان « merci, sûreté, protection, etc. (Voy. la définition de ce mot, du Caurroy, *loc. laud.* 215.)

[5] قلاية *qallâïè*. Ce mot se dit encore aujourd'hui, au Caire, de la maison du patriarche copte (non uni).

[6] Littéralement, pendant trois nuits. Les Arabes comptent par nuits et non par jours. La première heure du jour musulman commence à compter du moment où le soleil disparaît à l'horizon. (Cf. les *Origines gauloises* de la Tour d'Auvergne, p. 30.)

aux ennemis de l'état[1], ni dans nos églises, ni dans nos maisons, et nous ne cacherons aux musulmans rien de ce qui pourrait leur nuire; nous n'enseignerons point le Coran à nos enfants; nous ne prêcherons point notre loi, et nous n'y appellerons personne; nous n'empêcherons pas non plus aucun des nôtres d'embrasser l'islamisme, si telle est sa volonté.

« Nous traiterons les musulmans avec honneur et considération, et nous nous lèverons de nos siéges lorsqu'ils voudront s'asseoir.

« Nous ne nous assimilerons point à eux en quoi que ce soit dans les vêtements, tels que le *calançoua*[2], le turban, les chaussures; et non plus dans la séparation ou l'arrangement des cheveux.

« Nous n'emploierons point leurs expressions[3]

[1] *Djâçous*, littéralement, aux espions qui pourraient venir du dehors avec des intentions hostiles.

[2] Bonnet tout simple de la forme de la tête. (Abd ellatif, *loc. laud.* 226.) Suivant d'autres, ce mot désignerait une pièce de laine tissée qu'on portait sur la tête et qui retombait sur les épaules; enfin, on lit dans le *Sirèt elhalebiïè* (titre *Libâs*), que le Prophète portait un *calançoua* de Malatia, c'est-à-dire de petite forme, de la grandeur de la tête, et avec deux oreillères; il mettait le calançoua pour se rendre à la guerre; les longs calançoua ne datent que du temps du khalife Al-Mansour. Mahomet disait : « La différence entre nous et les polythéistes consistera en ce que nous mettrons le turban sur le calançoua; cependant, il mettait aussi le calançoua sans turban et *vice versa.* » — Le bonnet des prêtres grecs d'Orient se nomme *calôcè.* (Voy. aussi sur ce mot, Dozy, *Dictionnaire des noms des vêtements des Arabes*, 365; M. Defrémery, Ibn Batoutah, *Voyage dans l'Asie Mineure*, p. 17; *Voyage dans la Perse et l'Asie centrale*, p. 119.)

[3] Telles, par exemple, que ces expressions usitées seulement entre musulmans; *selâm aleïkoum; merhaba; hadretak*, etc. qui ne

dans le langage, et nous ne prendrons point leurs surnoms[1].

« Nous ne nous servirons point de selles sur nos montures; nous ne porterons point de sabre; nous ne fabriquerons point d'armes, et nous n'en porterons point sur nous; nous ne ferons point graver nos cachets en caractères arabes; nous ne vendrons point de liqueurs fermentées (*khoumour*).

« Nous nous raserons les parties antérieures de la tête[2]; nous conserverons dans nos vêtements les mêmes formes que par le passé; nous porterons des ceintures[3] au milieu du corps; nous ne ferons point paraître nos croix[4] et nos livres dans aucune des rues fréquentées par les musulmans, pas plus que dans leurs marchés.

peuvent être échangées entre eux et les chrétiens, ni même employées par ceux-ci avec leurs coreligionnaires.

[1] *Kounïèt.* (Voy. de Sacy, *Gramm. ar.* II, p. 50 et suiv.)

[2] Afin de ne point choquer la vue des musulmans qui se rasent presque entièrement la tête : cette coutume existe encore, en général, de nos jours.

[3] *Zounnâr* est la ceinture de cuir que les chrétiens et les mages étaient dans l'usage de porter; les musulmans mettent le *hizâm*, qui est ordinairement un châle de cachemire ou une pièce de mousseline blanche ou de soie rouge brodée d'or. (Voy. Garcin de Tassy, *Exposé de la foi musulmane*, 94.) Aujourd'hui, le *zounnâr* n'est guère plus porté que par quelques prêtres des rits orientaux. (Voy. sur l'usage et l'origine du *zounnâr*, Abudaqni *Hist. Jacobitarum*, p. 59 et 116.)

[4] Aujourd'hui encore, en Turquie, les chrétiens zimmis sont dans l'usage de couvrir la croix d'un voile, lorsqu'ils la portent en public, dans les enterrements; les prêtres francs, seuls, ne sont point assujettis à cette obligation : les uns et les autres, en Égypte, portent la croix à découvert.

« Dans nos églises, nous n'agiterons nos cloches [1] que très-doucement, et nous n'élèverons point la voix lorsqu'un musulman sera présent; nous ne ferons point entendre nos chants en accompagnant nos morts. Nous ne montrerons point nos palmes [2] et nos idoles [3]; nous ne porterons point de cierges dans les rues [4]; nous n'enterrerons point nos morts dans le voisinage des musulmans [5].

« Nous ne prendrons point pour esclaves les individus qui sont échus en partage aux musulmans, et nous ne chercherons point à avoir vue dans la maison de ces derniers. »

Quand j'eus apporté ce document à Omar ibn el-

[1] *Nâqoûs,* cloches, ou plutôt espèce de crécelles employées dans l'église d'Orient pour appeler les chrétiens à la prière. (Voyez la description et l'origine des cloches en bois de l'Église d'Orient, Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie,* p. 59; et *Turquie chrétienne,* par Pétis de la Croix, p. 35.)

[2] Le texte porte *cha'ânîn,* et la véritable leçon, selon le *Qâmous,* serait *sa'ânîn;* mais l'usage a consacré l'expression *'yd ech-cha'ânîn,* le dimanche des Palmes (des Rameaux), auquel ce passage fait allusion. Il y avait autrefois, le jour des Rameaux, une procession qui se rendait de l'église de Saint-Sergius, au vieux Caire, à celle du Sauveur (*essôtir*). Cette procession fut successivement interdite et autorisée. (Cf. Renaudot, *loc. laud.* 435.)

[3] *Thâghout.* Ce mot désigne ici les statues de la Vierge, des saints, etc.

[4] Dans les processions extérieures et les enterrements.

[5] La plupart des cimetières, en Turquie, sont dans l'intérieur des villes; tandis que, au contraire, les lieux de sépulture des chrétiens sont placés au dehors, et quelquefois même assez loin de la ville. On lit dans Burkhart (*Voyage en Arabie*, trad. par Eyriès, I, 19) : « Que si un chrétien meurt à Djidda, il n'est pas enterré à Djidda, parce que c'est un terrain sanctifié appartenant à la cité sainte; il est inhumé dans une des petites îles de la baie de Djidda. »

Khattâb, il ajouta ceci : « Nous ne frapperons aucun musulman. »

« Telles sont les conditions auxquelles nous avons souscrit, nous et tous les membres de notre nation, et en échange desquelles nous recevons l'*amân*. Si nous venions à enfreindre quelqu'une de ces conditions, acceptées par nous, les musulmans n'auraient plus alors aucun *zimmèt*[1] à observer à notre égard, et il leur serait permis et licite de nous traiter comme des rebelles et des séditieux. »

Omar dit alors à Ghounm : « Signe-leur ce qu'ils ont demandé, après, toutefois, avoir ajouté ces nouvelles conditions que je leur impose, en outre de celles qu'ils ont déjà souscrites : ils n'achèteront jamais d'individus faits prisonniers par les musulmans, et celui qui, avec intention, aura frappé un musulman, sera mis aussitôt hors la loi (hors de la garantie de ce pacte). »

Nafi[2] rapporte ce qui suit, d'après Aslam, affranchi d'Omar ibn el-Khattâb : « Omar publia des ordres relatifs aux chrétiens de Syrie; ils portaient que leurs étriers seraient coupés; qu'ils monteraient sur

[1] *Zimmèt* est l'obligation, le devoir qui pèse sur quelqu'un; de là, les *raïas* sont désignés, en Turquie, sous le nom de *zimmis*, c'est-à-dire qu'ils sont sous le poids ou la garantie d'une obligation, d'un devoir.

[2] Nâfi ibn Abderrahmân ibn Abi Na'îm, affranchi de Djefoun ibn Chaoub Leïthi, était originaire d'Ispahan. C'est lui qui enseigna la lecture du Coran aux habitants de Médine et à l'imâm Mâlik; les contrées du Maghreb ont adopté sa manière de lire ce livre. Il passa soixante et dix ans à Médine, et il mourut l'an 169. (*Tabaqât eloumem*, p. 77.)

des bâts[1] et assis d'un seul côté, c'est-à-dire que leurs pieds seraient placés du même côté.» Il convient même, d'ailleurs, qu'on ne leur permette de monter que dans les lieux écartés et dans les voies désertes; mais quant aux places publiques et à l'intérieur de la ville où les musulmans pourraient être gênés par leur passage ou scandalisés de les voir sur des montures, cela, grand Dieu! ne peut jamais être toléré; à moins, pourtant, qu'il ne s'agisse d'un vieillard très-âgé et contraint de se faire porter, par suite de son grand âge; dans ce cas seulement, l'usage d'une monture sera permis. — Telles sont les conditions qui furent imposées aux chrétiens par Omar ibn el-Khattâb.

Dans une autre série de traditions du même auteur, on lit : «Nous nous engageons à découvrir le visage de nos morts[2];» dans une autre série, on lit encore : «nous n'aurons point d'armes dans nos maisons, sans quoi elles seraient considérées comme de bonne prise; aucun de nous, en outre, ne s'associera à un musulman, à moins que celui-ci ne soit le chef de la société.»

Les ulémas, dit Ibn Hazm, dans son livre intitulé *Mérâtib ul-idjma'*, diffèrent d'opinion sur l'annulation du pacte conclu avec les zimmis, et sur leur mise

[1] اكف, *Oukouf*, pluriel de *ikâf*, sorte de bât.

[2] Les musulmans conduisent leurs morts au cimetière le corps voilé et recouvert d'un drap, et le plus souvent d'un cachemire; tandis que, dans certaines parties de la Turquie d'Europe, les chrétiens indigènes sont dans l'usage de laisser les morts dans la bière à visage découvert; ce n'est qu'au cimetière qu'on ferme le cercueil.

à mort ou leur réduction en captivité, dans le cas où ils viendraient à manquer à l'une des conditions énumérées ci-après, savoir : « Ils payeront quatre *mithqâls* d'or à la fin de chaque année, soit chaque *dinâr* de onze *dirhems* [1]; il ne bâtiront point de nouvelles églises ou chapelles, ni de nouveaux couvents ou ermitages; ils n'en répareront point les parties tombées en ruines; ils n'empêcheront point les musulmans d'y séjourner, soit de jour, soit de nuit; ils en élargiront les portes pour leur en faciliter l'entrée; ils hébergeront pendant trois jours tous les musulmans qui se présenteront chez eux; ils ne donneront point asile aux ennemis de l'état, et ils ne cacheront point aux musulmans ce qui pourrait leur faire du tort; ils se lèveront de leurs siéges à leur approche, et ils ne chercheront point à s'assimiler à eux en quoi que ce soit, ni dans les vêtements, ni dans la coupe de leur chevelure; ils n'emploieront pas les mêmes termes qu'eux dans le langage; ils ne prendront aucun de leurs surnoms; ils ne monteront point sur des selles; ils ne porteront aucune arme; ne feront point graver de cachets en arabe; ne vendront pas de vin; ils se raseront le devant de la tête, mettront les ceintures dites *zounnâr*, ne montreront point la croix; ils n'enterreront point

[1] Le *dinâr* et le *dirhem* ont varié de valeur; plus bas même, le dinâr n'est compté qu'à dix dirhems. (Voy. Lane, *loc. laud.* I, 129; II, 378; J. J. Marcel, *Contes arabes*, III, 379; de Sacy, *Chrest. ar.* I, 247; II, 283, 284; Defrémery, *Voyages d'Ibn Batoutha dans la Perse*, 49.)

leurs morts dans le voisinage des musulmans; ils ne feront aucune impureté[1] dans les rues des musulmans; ils agiteront doucement leurs cloches, et ils n'élèveront pas fortement la voix dans les églises; ils ne feront publiquement aucune de leurs cérémonies; ils ne prendront point d'esclaves parmi ceux qui seront échus en partage aux musulmans; ils ne donneront point de renseignements aux ennemis des vrais croyants[2]; ils ne frapperont point les musulmans; ne leur diront point d'injures et ne prendront aucun d'eux pour serviteur ou domestique[3]. Ils ne feront rien entendre de leur idolâtrie aux musulmans; ils ne prononceront point de blasphème contre aucun des prophètes (que la paix soit sur eux!); ils ne laisseront pas voir de vin; ils n'épouse-point de femmes dont le degré de parenté interdit l'union; et ils laisseront les musulmans habiter au milieu d'eux.

Or, dans le cas où les zimmis viendraient à manquer à l'une de ces diverses obligations, les

[1] C'est-à-dire qu'ils ne satisferont à aucun besoin naturel, etc.

[2] Les jésuites furent persécutés à Constantinople, et menacés de la mort, sous le règne de Soultan Ahmed, sous l'inculpation d'avoir favorisé l'évasion des esclaves, baptisé des Turcs et entretenu des correspondances avec les ennemis du sultan. (Pétis de la Croix, *Turquie chrétienne*, préface.)

[3] En Turquie, aucun chrétien, fût-il européen, ne peut avoir de musulman à son service. Il n'en est pas de même en Égypte, où les Arabes remplissent les fonctions de cuisinier, valet de chambre et palefrenier, chez les chrétiens et les juifs. Il ne faut pas oublier pourtant que les Arabes font partie en Égypte de la race vaincue, et que, à ce titre, ils sont presque autant méprisés que les zimmis par la nation conquérante.

ulémas, ainsi qu'il est dit plus haut, ne sont pas d'un avis unanime pour prononcer l'annulation du pacte conclu avec eux et leur mise à mort ou en captivité. Ce qui, pourtant, est la preuve de la rupture du pacte quand ils contreviennent à l'un de ces articles, c'est :

1° Cette parole de Dieu [1] : « Cela, toutefois, ne concerne pas les polythéistes avec lesquels vous avez fait des conventions; qui, en outre, n'ont manqué à rien envers vous, et qui n'ont prêté à personne de secours contre vous; remplissez ponctuellement vos engagements envers eux, jusqu'à l'expiration du terme.[2] » Or, ce verset s'applique, en général, à toutes les conditions imposées aux zimmis; et il en résulte que s'ils viennent à manquer à l'une d'elles, le pacte est rompu.

2° Cette parole de l'imâm Ali : « Si j'étais resté chez les chrétiens des Beni Taghlib [3], j'en aurais fait un grand carnage, et j'aurais réduit leurs familles en captivité; mais j'ai souscrit un pacte conclu entre eux et le Prophète, à la condition qu'ils ne prêteraient pas secours à leurs frères. » On voit naturellement par là, que le pacte aurait été rompu s'ils avaient manqué à l'une des conditions stipulées.

On rapporte sur Omar le fait suivant : « Un zimmi ayant un jour piqué par derrière un mulet qui portait

[1] *Coran*, IX, 4.

[2] C'est-à-dire jusqu'à l'époque déterminée pour la durée de la convention.

[3] Tribu chrétienne de l'Arabie. (Cf. M. Caussin de Perceval, *loc. laud.* II, 392; III, 522.)

une musulmane[1], celle-ci tomba, et dans sa chute découvrit sa nudité. Omar ordonna de saisir cet homme et de le pendre aussitôt sur le lieu même où l'accident avait eu lieu; et il ajouta : « Nous n'avons contracté avec eux qu'à la condition qu'ils payeraient le *djizïè*, et qu'ils resteraient toujours dans un état d'humiliation et de servage[2]. »

On raconte aussi que les Beni Taghlib vinrent un jour trouver Omar ibn Abd el-Azîz en lui disant : « Prince des croyants! nous sommes une tribu arabe, dis-nous ce que nous avons à faire[3]! — Vous êtes chrétiens, leur dit le khalife? — Oui, répondirent-ils. — Qu'on aille quérir un vétérinaire[4], répartit Omar! » Puis, cet homme étant venu, il leur coupa les cheveux du devant de la tête, et déchira un morceau de leur vêtement[5], dont ils devaient se servir ultérieurement en guise de ceinture. En outre, le khalife leur défendit de mettre des selles sur leurs montures, et il leur ordonna de monter sur des bâts, et de se tenir assis d'un seul côté.

[1] Il s'agit probablement ici d'un bourriquier qui piquait par derrière son âne ou son mulet pour le faire avancer, comme cela se fait encore aujourd'hui au Caire.

[2] Le texte ne me paraît pas très-clair en cet endroit, et il s'y trouve peut-être quelque omission; je suppose que l'auteur a voulu dire que le zimmi, en se permettant de piquer cet âne, a fait là un acte d'indépendance; et qu'il mérite la mort, puisqu'il est sorti de l'état d'humiliation où il aurait dû rester.

[3] C'est-à-dire : les signes par lesquels nous devons nous distinguer du reste de la population.

[4] *Haddjâm;* il applique ordinairement les ventouses.

[5] *Ridâ.* Voyez plus haut la note relative à ce mot.

Les ulémas (que la bénédiction de Dieu repose sur eux!) ont dit : « Les chrétiens doivent, dans leurs vêtements, être distingués des musulmans; ils porteront des *qalançoua* qui différeront, par une déchirure, de ceux des musulmans; ils mettront au milieu du corps les ceintures dites *zounnâr;* ils attacheront à leur cou un sceau de cuivre ou de plomb, ou bien une clochette avec laquelle ils entreront au bain[1]; il ne leur sera pas permis de porter l'*imâmè* (turban[2]) ni le *taïleçân*[3].

Les femmes porteront la ceinture sous l'*izâr*[4]; quelques ulémas disent en dessus, et cela serait même préférable[5]; elles porteront au cou un sceau avec lequel elles iront au bain; leurs *khouf*[6] seront l'une noire et l'autre blanche.

Les chrétiens ne monteront pas de chevaux; ils ne se serviront que d'ânes et de mulets, sur lesquels

[1] Voy. de Sacy, *Chrest. ar.* I, 107; Dozy, *loc. laud.* 257, 278.

[2] Voy. Dozy, *op. supra laud.* 305.

[3] Sorte de coiffure (Cf. de Sacy, *loc. laud.* II, 267, 269; Quatremère, *Mém. géog. sur l'Égypte,* II, 423; *Hist. des sult. maml.* t. I, 2e partie, 21). Chez les Coptes (Vansleb, *Hist. de l'égl. d'Alex.* 60, 171), le *telaïçan* faisait partie des ornements sacerdotaux. C'est une longue bande de toile blanche que le prêtre et le diacre entortillent autour de leur tête, en forme de turban, et qu'ils nomment, en arabe, *teleisan,* et en langue copte-grecque, *bilogion.*

[4] Voile d'étoffe blanche dont les femmes de Syrie se couvrent pour sortir de leur maison : il fait l'office du *habara* égyptien. (Voy. sur ce mot, Dozy, *Dict. des noms des vêtements des Arabes,* 24.)

[5] Voy. Dozy, *loc. laud.* 28.

[6] Espèce de bottines que les femmes chaussent et par-dessus lesquelles elles mettent les babouches pour aller au dehors. (Voy. sur cette sorte de chaussure, Dozy, *loc. supra laud.* 155.)

ils mettront des bâts au lieu de selles[1]; ils se tiendront assis d'un seul côté, sur leurs montures; et seulement encore dans les endroits écartés, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Ils ne prendront point la place d'honneur[2] dans les réunions; ils ne donneront point de salut les premiers[3], et ils se retireront dans l'endroit le plus étroit du chemin, quand ils se trouveront sur le passage des musulmans.

On les empêchera de donner à leurs maisons des proportions qui les fassent dépasser en hauteur celles des musulmans; la même élévation est permise, et encore certains ulémas nient-ils que cela soit licite, et disent-ils qu'on ne doit même point tolérer cet abus.

On leur interdira de laisser paraître des choses défendues, telles que du vin, du porc et des cloches. On les empêchera de publier le Pentateuque et l'Évangile; de résider dans le Hedjâz, c'est-à-dire, à la Mecque, à Médine, à Yemâma[4].

L'imâm préposera un officier chargé de relever leurs noms et leur signalement.

Ils accompliront intégralement tout ce qui leur a

[1] Voy. de Sacy, *Chr. ar.* I, 105.

[2] La place d'honneur, dans un divan, est toujours à l'angle, au fond de la salle, et particulièrement à l'angle droit.

[3] En Turquie, c'est le supérieur qui donne d'abord le salut à l'inférieur; celui-ci, il est vrai, se dispose à le recevoir, mais il ne le rend que seulement après qu'il lui a été donné.

[4] Suivant l'auteur du *Sirèt elhalébiïè* (titre de *Khaïbar*), on doit entendre, par le Hedjâz, le territoire de la Mecque, de Médine et de Yemâma, avec leurs villages et dépendances; comme, par exemple : Taïef pour la Mecque, et Khaïbar pour Médine.

été imposé, et s'ils s'abstenaient de payer la capitation et de se soumettre aux conditions exigées de leur nation, leur pacte serait rompu à l'instant.

Si l'un d'entre eux avait des relations criminelles avec une musulmane[1] ou bien s'il la prenait en mariage; s'il donnait asile à un impie[2], ou s'il fournissait des renseignements sur les endroits faibles et attaquables (*avrèt*) des pays musulmans; s'il prononçait le nom du Très-Haut d'une manière inconvenante; — il serait mis à mort par suite de la rupture de son pacte.

Mouslim rapporte que le prophète mit à mort des individus des Beni Qoraïdha[3] et réduisit leurs familles en captivité. Il fit périr également Kaab ben el-Achraf[4].

Les ulémas disent encore que le *mou'âhad*[5] et le *zimmi* qui violent leur pacte sont dans la condition du *mouhârib*[6]; que l'imâm doit les combattre, dès

[1] Les ulémas ne sont pas d'accord sur l'annulation du pacte pour ce motif, ainsi qu'on le verra plus bas.

[2] *Kâfir* peut s'entendre ici des idolâtres, puisque c'est aux chrétiens que s'adresse cette défense; mais, dans ce passage, on peut aussi prendre ce mot dans le sens d'infidèle, homme impie ou blasphémateur, mis hors la loi.

[3] Tribu juive arabe du Hedjâz, qui, primitivement, avait reçu une charte de Mahomet (M. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 22), et dont plusieurs individus furent mis à mort pour violation de cette charte (*ibid.* 145).

[4] Chef de la tribu juive de Nadir. (Cf. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 26, 85, 86; Bokhâri, titre *Beni-Nadir.*)

[5] Ou *mouvadi* et *ehli muvâde'a.* (Voy. sur ce mot, du Caurroy, *loc. laud.* 221 et suiv.)

[6] Voy. sur ce mot, du Caurroy, *ibid.*

qu'ils ont rompu leurs engagements; qu'il ne doit nullement hésiter quand ils deviennent hostiles ou prêtent secours aux peuples *harbis* [1]; et que même ce serait l'imâm qui devrait commencer les hostilités [2].

Les ulémas sont divisés d'opinion au sujet de l'enseignement du Coran; la secte de Mâlik le défend; celle d'Abou Hanîfa le permet; et Châféï, à cet égard, a deux opinions: d'une part, il autorise cette étude en disant qu'elle indique un penchant vers l'islamisme; et de l'autre, il l'interdit, parce que, dit-il, l'homme qui étudie le Coran étant encore impur, il craint que cet infidèle ne lise le texte sacré que dans le but de le tourner en ridicule, puisqu'il est l'ennemi de Dieu et du prophète qui a écrit ce livre; en outre, il redoute aussi que cet homme ne fasse du Coran un objet de mépris et de dérision : or, comme ces deux propositions sont en contradiction l'une avec l'autre, Châféï n'a donc pas d'opinion formelle sur cette question.

On demanda un jour à Mâlik si l'on pouvait manger dans le même plat avec un chrétien? Voici ce qu'il

[1] *Ehl elharb*, habitant du *Dâr elharb* (pays des infidèles), par opposition au *Dâr elislâm* (pays soumis à la puissance et aux lois musulmanes); *harbi* est le terme employé dans les traités avec la Porte pour désigner les nations qui ne lui sont pas soumises, ou qui n'ont pas de traité avec son gouvernement. (Voy. la définition des mots *harbi*, *harbi mustéèmen* ou simplement *mustéèmen*, du Caurroy, *loc. laud.* 1848, 2e semestre, p. 13, 27; 1851, 1er semestre, 215 et suiv.)

[2] Initiative de la guerre contre les *harbis*. (Cf. du Caurroy, *ibid.* 234.)

répondit : « D'après moi, dit-il, il est mieux de ne pas le faire; ce n'est pourtant pas défendu, mais je ne puis regarder un chrétien comme sincère et véridique. »

Quelques ulémas ont dit à ce sujet : « La raison qui défend d'avoir foi dans un chrétien, c'est cette parole du Très-Haut [1] : « Vous ne verrez aucun de « ceux qui croient en Dieu et au dernier jour aimer « l'infidèle, rebelle à Dieu et à son prophète. » Il est donc obligatoire, pour quiconque croit en Dieu, de haïr ceux qui lui sont infidèles, qui lui donnent un associé, et qui traitent ses prophètes d'imposteurs. Or, pour manger dans le même plat avec un chrétien, il faut avoir nécessairement avec lui des liens d'amitié qui ne peuvent exister pour les motifs ci-dessus énoncés. Ibn Ouahb rapporte cette parole du prophète : « N'ayez jamais de relations qu'avec les vrais croyants. »

Les ulémas ne décident pas non plus, d'une façon unanime, s'il est permis ou défendu de donner des surnoms (*kouniët*) aux infidèles. Ceux qui se prononcent pour l'affirmative en ont cherché la preuve dans cette parole de Dieu : « Que périssent les deux mains d'Abou Lahab [2], et qu'il périsse lui-même. » Mais cela n'est pas une preuve suffisante, car le nom d'Abou Lahab était Abdoul-Ouzza [3]; et si Dieu

[1] *Coran*, LVIII, 22.

[2] *Coran*, CXI, 1. Abou Lahab était oncle de Mahomet et son adversaire le plus acharné. (Voy. Kazimirski, *Trad. du Cor.* p. 524.)

[3] *Ouzza*, idole détruite par Mahomet, et dont le temple était aux environs de la Mecque. (Cf. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 244.)

s'était servi de cette dernière appellation pour le désigner, il aurait constaté par là qu'il servait un autre dieu que lui. Au reste, on dit que son surnom d'Abou Lahab était plus fréquemment employé que son nom; et, en effet, il est plus connu sous cette dénomination.

Mâlik dit qu'il ne convient pas[1] à un musulman d'enseigner l'écriture arabe ou quoi que ce soit à un chrétien; il ne doit pas, non plus, mettre son enfant dans des écoles étrangères[2], pour y apprendre une autre écriture que l'écriture arabe.

Quant au *mouqârada,* c'est-à-dire l'action de donner des marchandises à un zimmi, pour retirer ensuite une certaine partie du bénéfice qui résulterait de la vente de ces objets, il ne convient pas, d'après la loi, qu'un musulman donne, soit en nature, soit en valeur, des marchandises de l'espèce dite *qyrâd*, car cela serait, en quelque sorte, approuver l'usure; et, d'autre part, le musulman ne doit pas non plus prendre lui-même de marchandises au même titre, car cela serait, pour ainsi dire, une espèce de redevance personnelle qu'il payerait à l'infidèle.

Quand un zimmi éternue, on ne lui dit point : « que Dieu vous bénisse ! » mais « que Dieu vous conduise dans la bonne voie ! » ou bien « qu'il améliore votre état ! » C'est ainsi que faisait le prophète

[1] Le mot *akrah* indique que l'objet ou la chose à laquelle il est appliqué n'est pas *memnou'* (défendue), ou *harâm* (illicite), mais seulement que cela est inconvenant, et toléré à regret.

[2] *Agam*, étranger, barbare. Les Arabes désignent par ce mot tout ce qui n'est pas de race arabe.

lorsque les juifs éternuaient devant lui; et l'on dit même que l'un d'eux se convertit sur cette invitation.

Si un zimmi a eu des relations criminelles avec une musulmane, et que celle-ci s'y soit prêtée, on est divisé d'opinion sur la rupture du pacte; mais si, au contraire, il l'a prise de force, je ne sache pas qu'il y ait alors aucune dissidence sur la rupture du pacte de cet individu. C'est ainsi que le pacte de la plupart des zimmis d'Égypte a été annulé, car ils injuriaient les musulmans, et ils entretenaient, bon gré, mal gré, des relations criminelles avec leurs femmes. Au reste, Dieu est le plus savant.

Si le zimmi refuse de payer le *djizïè*, il y a rupture du pacte[1], et l'on peut s'emparer de tout ce qu'il possède.

S'il a proféré des injures contre le prophète, il sera mis à mort. Mais, dira-t-on, peut-il échapper à la mort en embrassant l'islamisme? Il y a deux opinions à ce sujet; cependant, toutes les fois qu'un zimmi est condamné à mort pour violation de pacte, il échappera à la peine capitale en se convertissant à l'islâm.

S'il a acheté un esclave musulman[2] ou un Coran, il sera puni[3].

On fit à Mâlik la question suivante touchant les livres qui contiennent le Pentateuque et l'Évangile:

[1] Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 232.

[2] Défense aux *harbis* d'acheter des esclaves. (Du Caurroy, *loc. laud.* 1848, 2e sem. p. 32.)

[3] Il recevra la bastonnade et il sera mis en prison, mais il n'encourra pas la peine de mort.

« Pensez-vous, lui disait-on, qu'on puisse vendre ces livres aux juifs et aux chrétiens? — Écoutez-moi, répondit-il; sait-on bien d'abord si ces textes sont vraiment le Pentateuque et l'Évangile? En tout cas, je ne crois pas que nous puissions les vendre, ni en recevoir le prix. »

Certains ulémas disent encore : l'islamisme ayant abrogé toutes les religions antérieures, il n'est pas permis de vendre ces livres aux hommes qui croient à leurs préceptes, et qui ne reconnaissent pas le Coran, qui les a remplacés tous, fussent-ils même véritablement le Pentateuque et l'Évangile; mais cela encore n'est pas admissible, et il n'y a aucun moyen d'arriver à la connaissance du texte authentique, puisque Dieu lui-même a dit : « Ils ont altéré le Pentateuque et l'Évangile [1]. »

Mâlik condamne les échanges faits avec les infidèles au moyen des *dinârs*, et, en général, des *dirhems* [2], des monnaies qui datent du temps du Prophète, parce qu'elles ont été frappées dans les pays (infidèles) de Fars et de Roum. Au reste, Dieu est le plus savant [3].

[1] Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 1851, 1er sem. p. 250.

[2] Pièces d'or et d'argent. (V. plus haut la note sur ces monnaies.)

[4] En effet, jusqu'au temps d'Abd el-Melik, les monnaies d'or dont se servaient les musulmans étaient celles des empereurs grecs. (J. J. Marcel, *Contes arabes*, III, 380; *idem. Égypte moderne, Univers pittoresque*, 33.) On lit dans Soïouti (*Husn elmouhâdera*, titre des monnaies) l'extrait suivant du *Kitâb el-Mirâat* : « L'an 75 de l'hégire, Abd el-Melik ibn Merouân fit graver le nom du Très-Haut sur les dinârs et les dirhems; ce qui en fut la cause, dit Heïthoum, c'est qu'il trouva des pièces d'or et d'argent frappées quatre cents

Églises.—On raconte, d'après la tradition, que le Prophète a prononcé cette parole : « On ne bâtira pas d'église en pays musulman, et l'on ne réparera pas celles qui tomberont en ruines. » On cite encore de lui cet autre *hadis :* « Point d'église dans l'islâm. »

Omar ibn el-Khattâb (que la bénédiction de Dieu soit sur lui!) ordonna de démolir toute église qui n'aurait pas existé avant l'islamisme, et il défendit d'en construire de nouvelles[1]; il ordonna aussi de ne point laisser voir de croix hors de l'église, sans quoi elle serait brisée sur la tête de celui qui la porterait.

Ourouat ben Nâdj ordonna de détruire toutes les églises à San'a. Telle est la loi des ulémas de l'islâm.

Omar ben Abd el-Azîz renchérit encore sur cela, et il ordonna de ne laisser debout nulle part ni

ans avant l'islamisme, et sur lesquelles il était écrit : « Au nom du « Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Le khalife les fit fondre; il fit mettre sur la monnaie l'inscription suivante : « Au nom du Dieu « très-haut », et il y inscrivit aussi des versets du Coran. » (Voyez Soïouti, *Kitâb elaouâil.*)

[1] C'est en s'appuyant sur ce principe qu'on a obtenu, en Turquie, l'autorisation de réparer les églises. Dans un firman de l'an 1150 de l'hégire délivré pour la reconstruction de l'église latine détruite et brûlée au Caire, lors d'un soulèvement de la population, le sultan accorda la réédification de l'église dont l'existence, au temps de la conquête, était d'ailleurs reconnue et constatée par des documents officiels; mais il imposa en même temps la condition formelle de ne la relever que dans ses anciennes proportions, sans y apporter aucun accroissement, soit en étendue, soit en élévation; faute de quoi, la commission d'enquête qui serait nommée à cet effet pour examiner scrupuleusement et avec sévérité les travaux terminés, ordonnerait aussitôt la démolition de tout agrandissement, quelque minime qu'il fût.

églises, ni chapelles, tant anciennes que nouvelles. Il est de tradition, dit Haçan el-Basri, de détruire les églises anciennes et nouvelles dans tout pays.

Omar ben Abd el-Azîz publia aussi des ordres qui interdisaient aux chrétiens d'élever la voix en chantant dans leurs églises, car ce sont les chants les plus désagréables au Très-Haut; et il leur défendit de réparer les parties de leurs temples qui viendraient à tomber en ruines. Sur ce dernier point, il y a deux opinions : s'il les recrépissent à l'extérieur, dit El-Istakhari, on doit les en empêcher; mais s'ils réparent seulement, à l'intérieur, la partie qui est de leur côté, on peut tolérer cela; d'ailleurs, Dieu est le plus savant.

Capitation. — Les ulémas sont d'opinions différentes relativement au *djiziè;* suivant les uns, il est déterminé et fixé au chiffre établi par Omar ibn el-Khattâb, et l'on ne peut ni l'augmenter, ni le diminuer; suivant d'autres, la fixation en est abandonnée au zèle de l'imâm, qui est le juge le plus compétent sur cette matière; enfin, d'après une troisième opinion, on ne peut rien retrancher du taux fixé par l'imâm Omar ibn el-Khattâb, mais on peut l'augmenter.

Suivant le rite de Mâlik, le *djiziè* est de quarante dirhems pour les personnes qui n'auraient que des pièces d'argent, et de quatre dinârs pour celles qui n'auraient que de l'or; soit chaque dinâr compté à dix dirhems[1].

[1] Voyez plus haut la note sur les mots *dinár* et *dirhem*.

Le *djizïè* établi par Omar était de quarante-huit dirhems pour les riches, de vingt-quatre pour la classe moyenne, et de douze dirhems pour les pauvres[1]; mais il est convenable que l'imâm manifeste son zèle pour la religion en élevant le taux du *djizïè;* et certes, au temps où nous vivons, il serait bien juste de prélever annuellement mille dinârs sur tels ou tels zimmis qui, d'ailleurs, ne seraient pas hors d'état de payer cette somme, eu égard aux richesses qu'ils ont tirées des musulmans. Au reste, l'imâm, une fois informé des perfidies qu'ils ont commises pour entasser ces trésors, doit les en dépouiller sans retard; s'il n'est pas entièrement certain de leurs trahisons, il doit partager avec eux, et leur prendre la moitié de ce qu'ils possèdent, dans le cas, bien entendu, où ils auraient eu de la fortune

[1] Le *djizïè* « capitation » (voy. *Essai sur l'histoire des Arabes,* III, 521) établi aujourd'hui en Turquie, et qui est désigné sous le nom de *kharâdj,* est, en général, de soixante piastres par an pour les riches, de trente pour les gens de moyenne classe, et de quinze piastres pour ceux de la troisième. On le considère comme la compensation du service militaire, et il est perçu sur tout adulte mâle. (*De la réforme en Turquie au point de vue administratif,* 1851, p. 41.) Toutefois, le chiffre total à percevoir sur la communauté n'ayant jamais été diminué malgré l'amoindrissement numérique qu'elle a pu subir par les extinctions et les émigrations; et, en outre, un grand nombre d'individus étant hors d'état de payer la moindre redevance, il s'ensuit que le déficit est réparti entre les gens riches, qui complètent entre eux la somme fixée pour tous. On a décidé récemment en Turquie que les chefs de religion seraient chargés de la collection de cet impôt, dont ils feraient ensuite le versement au trésor. D'après Vansleb, l'un des canons de l'église copte porte que les ecclésiastiques ne doivent point se mêler des affaires du *carache.* (Cf. *Hist. de l'église d'Alexandrie,* 287.)

avant d'entrer dans les fonctions publiques (*ouilâïè*); mais si, à cette époque, ils étaient pauvres et nécessiteux, l'imâm doit alors leur prendre leurs biens, en totalité. C'est ainsi, d'ailleurs, que fit Omar ibn el-Khattâb à l'égard des notaires[1] égyptiens; il s'appuyait en cela sur la raison que ces individus s'étaient enrichis dans les emplois publics; et pourtant on n'avait pu établir la preuve de leur culpabilité.

Louanges au Dieu très-haut, au Dieu unique! Puissent la bénédiction et la paix reposer sur Mohammed, sa famille et ses compagnons!

[1] *Oudoul masriïè*, officiers publics dépendants du qâdi et qui sont chargés par lui de rédiger les actes, obligations et conventions passés entre les particuliers, et d'en dresser des actes authentiques. Ils mettent leurs signatures, sans cachet, au bas de ces actes, qui sont revêtus, en tête, de la signature et du sceau du qâdi. Deux *oudoul*, et quelquefois un plus grand nombre, prennent part à la rédaction d'un acte; celui qui l'a écrit signe ordinairement à droite; les renvois et corrections sont approuvés au bas de l'acte; et, s'il en est besoin, les signatures des *oudoul* sont légalisées en marge, à droite, par le qâdi. Telles étaient, du moins, les formes suivies dans les *huddjets* du x[e] siècle de l'hégire. (Voy. la définition du mot *oudoul*, De Sacy, *Chrest. ar.* I, 40.)

La suite à un prochain numéro.

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

§ 2. PIÈCES DE THÉÂTRE.

77e PIÈCE.

度柳翠 *Tou-lieou-thsouï*,

Ou la Conversion de Lieou-thsouï[1], drame bouddhique sans nom d'auteur.

Ce drame est le pendant de celui qui précède. Yue-ming, religieux bouddhiste, convertit à sa foi la jeune courtisane Lieou-thsouï. Ainsi, le sujet est le même. Quoique ces deux pièces se distinguent par des qualités différentes, le comique en est un peu forcé. A tous égards, elles ne peuvent être mises en parallèle avec *Le Songe de Liu-thong-pin*, où l'on trouve de la force, de la profondeur, un caractère

[1] Littéralement : « Lieou-thsouï transformée. »

bien observé, une touchante peinture du cœur humain.

78e PIÈCE.

悞入桃源 *Ou-jï-thao-youên*,

Ou la Grotte des pêchers[1], opéra-féerie composé par Wang-tseu-yĭ.

On trouve, dans l'encyclopédie intitulée : *San-thsaï-thou-hoeï*, la petite légende qui a fourni le sujet de ce drame mythologique.

C'est l'histoire de Lieou-chin et de Youên-tchao. Originaires du district de Thien-thaï, fortement appliqués à la sagesse, ils vivent ensemble dans une inaltérable amitié; et, comme cette amitié n'est fondée que sur la vertu, le dieu qui préside à la constellation Thaï-pĕ-sing, voulant converser avec eux, descend dans le monde et revêt une forme humaine. Au premier acte, le théâtre représente le mont Thien-thaï. Lieou-chin et Youên-tchao, qui cueillaient sur cette montagne des plantes médicinales, s'égarent du chemin et sont surpris par l'obscurité de la nuit. Après avoir parcouru plusieurs milles, ils rencontrent un vieillard, d'un vénérable aspect. Ce vieillard était le dieu Thaï-pĕ-sing, sous la figure d'un bûcheron. Une telle rencontre est pour Lieou-chin et Youên-

[1] Le titre courant est composé des quatre derniers caractères du titre complet : « (Lieou-chin et Youên-tchao) entrent par erreur dans la grotte des pêchers. »

tchao un événement des plus heureux; car, guidés par le vieillard, ils entrent, sans le savoir, dans la *Grotte des pêchers*, où habite Si-wang-mou, la reine d'Occident, c'est-à-dire dans le séjour des déesses. Là, ravis du spectacle qui s'offre à leurs yeux, abreuvés de nectar, rassasiés d'ambroisie, enthousiasmés de la musique des immortelles et des belles voix qu'ils entendent, ils perdent de vue la sagesse et s'abandonnent à la volupté. Lieou-chin, le premier, s'unit à une jeune déesse, dont les attraits le subjuguent, Youên-tchao en fait autant. Au bout d'une année, l'enchantement des plaisirs s'évanouit. Nos deux philosophes demandent à retourner dans leur pays natal; on leur en indique le chemin. Mais, ce qu'il y a de curieux, c'est qu'ils ne savaient pas combien de jours s'étaient écoulés dans le district de Thièn-thaï, depuis qu'ils en étaient partis. Arrivé à quelques pas de son village natal, Lieou-chin est frappé de stupeur.

LIEOU-CHIN (à Youên-tchao).

Mon frère, voyez donc comme tout est changé, depuis un an. C'est à n'y rien comprendre.

YOUÊN-TCHAO.

Je ne reviens pas de ma surprise. (Ils continuent à marcher.) Oh, pour le coup, voilà notre vieux temple.

LIEOU-CHIN.

Oui. (Ils examinent le temple.) Où est donc le petit pont?

YOUÊN-TCHAO (avec étonnement).

Mon esprit est confondu.

LIEOU-CHIN.

Je suis stupéfait. N'importe, pénétrons plus avant. — Ô chose extraordinaire, voici les deux pins que j'ai plantés moi-même, l'année dernière, avant de partir pour le mont Thièn-thaï. Comme ils sont forts et avancés !

YOUÊN-TCHAO (souriant).

J'avoue qu'ils n'ont pas langui. C'est que, apparemment, la terre est plus féconde maintenant.

LIEOU-CHIN (il frappe à la porte de sa maison).

Ouvrez-moi la porte.

LIEOU-TE (dans l'intérieur).

Encore un indiscret et un importun. N'ouvrez pas.

LIEOU-CHIN (frappant toujours).

Lieou-hong ! Lieou-hong ! Ouvrez.

LIEOU-TE (se levant et prenant son bâton).

Décidément, il a envie d'être battu. (A Lieou-chin.) Quoi ! après une année si malheureuse, quand les anciens du village offrent dans ma maison un sacrifice propitiatoire au dieu de l'agriculture, venir ici. . . . . Ah ! vous méritez d'être châtié pour votre impudence. (Il le frappe.)

LIEOU-CHIN.

Votre maison est la mienne, je suis Lieou-chin; cet homme, que vous voyez, s'appelle Youên-tchao. Après un an d'absence, nous revenons du mont Thièn-thaï....

LIEOU-TE.

Du mont Thièn-thaï! Oui, je m'en souviens, Lieou-hong, mon père, m'a dit autrefois que mon aïeul Lieou-chin s'en était allé avec Youên-tchao sur le mont Thièn-thaï, pour y chercher des plantes médicinales; mais ils n'en sont jamais revenus; il y a de cela cent ans au moins. On suppose qu'ils ont été dévorés par les loups.

LIEOU-CHIN.

Voilà une étrange supposition. (A part.) Au bout du compte, par où auraient-ils deviné ce qui est encore un mystère pour nous? (Haut.) « Sachez donc que, miraculeusement conduits dans la *Grotte des pêchers*, admis à vivre parmi les immortels, nous avons d'abord contracté avec deux jeunes déesses...

LIEOU-TE.

Ces hommes-là sont fous. (Montrant les pins à Lieou-chin.) Tenez, regardez ces deux pins. C'est mon grand-père Lieou-chin qui les a plantés. Quel âge leur donnez-vous?...

Une explication a lieu entre le grand-père et le

petit-fils; Lieou-chin raconte en détail à Lieou-te l'aventure du mont Thièn-thaï. Tout le quatrième acte se traîne d'un bout à l'autre sur un fond épuisé. Au cinquième, les deux amis quittent pour la seconde fois le district et rencontrent encore le dieu Thaï-pĕ-sing. Enfin, la pièce se termine par l'apothéose de Lieou-chin et de Youên-tchao.

79e PIÈCE.

魔合羅 *Mo-hŏ-lo,*

Ou le Magot, drame composé par Mong-han-king.

C'est un drame judiciaire, qui offre une assez grande ressemblance avec le Hoeï-lan-ki. Le caractère de la jeune femme, contre laquelle on élève une accusation fausse, est irrépréhensible et vaut, à bien des égards, celui de Haï-tang, dans *L'Histoire du cercle de craie;* mais, il s'en faut de beaucoup que le plan de la pièce soit aussi bien conçu. L'action est languissante et l'on n'y voit pas une seule idée dramatique. Le cinquième acte, toutefois, ne me semble pas dépourvu d'intérêt; c'est le jugement de Li-wen-tao[1]. Un petit magot, portant les caractères du marchand, figure au nombre des pièces de conviction; de là vient le titre du drame.

[1] Il avait empoisonné son frère.

80e PIÈCE.

盆兒鬼 *P'an-eul-kouèï,*

Ou le Plat qui parle, drame sans nom d'auteur.

Le Plat qui parle est une pièce fondée sur une légende populaire; elle est médiocrement écrite d'un bout à l'autre, et ne se soutient guère que par l'odieux et le ridicule. — Koŭe-yong, originaire de Pièn-liang, croit aux horoscopes, comme tous les Chinois. Un jour qu'il se trouvait sur la place du marché, il aperçoit un astrologue environné de la foule. Curieux de savoir quelque chose de sa destinée, il s'approche de l'astrologue. Celui-ci, qui était un très-habile physionomiste, tenant les yeux fixés sur Koŭe-yong, le considère avec la plus grande attention pendant un certain temps et prononce son horoscope. L'horoscope n'est pas heureux, tant s'en faut. Épouvanté des maux qui l'attendent et ne pouvant y penser sans horreur, il quitte sa famille, son pays natal et s'établit à Lo-yang, où il amasse dans les affaires un assez bon nombre de taels.

Au bout de quelques années, se croyant à l'abri de toutes les infortunes, il revient avec sécurité dans son pays et s'arrête, en passant, à l'*auberge de la Tuilerie* (Oua-yao-tièn). C'était une affreuse taverne, dont le maître, ancien potier, se nommait Pan. La cassette dans laquelle Koŭe-yong avait serré son argent excite la convoitise de l'aubergiste et de sa femme. Ils se jettent tous les deux sur le malheu-

reux voyageur et l'assassinent. Pan brûle le corps de sa victime, recueille ses cendres, pile ses os, dont il fait d'abord une espèce de mortier, puis un plat. C'est ce plat qui, apporté à l'audience de Pao-tching, parle très-clairement, très-distinctement et dénonce les coupables.

81ᵉ PIÈCE.

玉梳記 *Yŭ-sou-ki*,

Ou Histoire du peigne de jade, drame composé par Kia-tchong-ming.

L'Histoire du peigne de jade offre une grande ressemblance avec *La Tunique confrontée* (pièce 8). C'est l'histoire du bachelier King-tsou-tchin et de la courtisane Yŭ-hiang (parfum de jade). L'uniformité dans les caractères et les moyens en rendrait l'analyse tout à fait inutile.

82ᵉ PIÈCE.

百花亭 *Pĕ-hoa-thing*,

Ou le Portique des cent fleurs, comédie sans nom d'auteur.

Comédie dans le genre érotique. Elle est fondée sur les intrigues de l'étudiant Wang-hoan et de la courtisane Kia-che. Ces petites pièces, qui n'avaient

pour objet que d'amuser le public de la Chine, dans le XIVe siècle de notre ère, peuvent aujourd'hui servir à notre instruction.

83e PIÈCE.

竹塢聽琴 *Tchŏ-ou-thing-kin*[1],

Ou le Mariage d'une religieuse, comédie composée par Chĕ-tseu-tchang.

Cette comédie, malgré son titre, est assez décente et assez correcte. L'auteur a pris pour sujet le mariage de Thsin-sieou-jên avec une religieuse tao-sse, qu'on appelle Tchin-tsaï-louan. On ne lui reprochera aucune obscénité; son défaut, c'est d'avoir entassé dans sa pièce un trop grand nombre d'incidents; l'intrigue en est obscure.

84e PIÈCE.

抱粧盒 *P'ao-tchoang-hŏ*[2],

Ou la Boîte mystérieuse, drame historique sans nom d'auteur.

Nous avons dans notre littérature *L'Orphelin de la*

[1] Le titre courant est formé des quatre derniers caractères du titre complet : « (Thsin-sieou-jên) écoute les sons du luth sur la *colline des bambous.* »

[2] Littéralement : « (Tchin-lin) porte dans ses mains une boîte à toilette. »

Chine. Si Voltaire conçut l'idée de cette pièce à la lecture d'un drame chinois, du *Tchao-chi-kou-eul* de Ki-kiun-tsiang, ce fut un écrivain anonyme, l'auteur de *La Boîte mystérieuse*, qui inspira *Le Jeune orphelin de la famille de Tchao.* L'examen comparatif des trois pièces, de leurs qualités et de leurs défauts, m'éloignerait trop de mon objet principal; je me bornerai ici à l'analyse de *La Boîte mystérieuse,* mais j'indiquerai en passant les emprunts les plus remarquables que Ki-kiun-tsiang lui a faits.

Le sujet de *La Boîte mystérieuse* est pris dans l'histoire des Song. A la fin du règne de Tchin-tsong [1], de cet empereur qui n'aimait pas la guerre, qui avait conclu avec les Tartares un traité humiliant, dont les historiographes parlent d'une manière fort ironique, la monarchie était encore plus florissante que sous Taï-tsong. Malheureusement, Tchin-tsong, tenant fort peu à se montrer orthodoxe, vénérait trop les docteurs tao-sse. Il aimait leurs livres; il y croyait et manifestait sa croyance. Ce n'était pas assez d'un scandale pareil; il avait offert publiquement un sacrifice à Lao-tseu [2]. Les eunuques, de concert avec tous les magiciens, tous les jongleurs du royaume, multipliaient les prodiges et enflammaient les imaginations. Chaque jour, des livres mystérieux tombaient du ciel. On les transportait dans un temple que l'empereur avait fait construire.

[1] Vers l'an 1022 avant J. C.

[2] Dans le palais de la Pureté suprême. (Voyez le Li-taï-ti-wang-niên-piao, Tchin-tsong, septième année *Ta-tchong-tsiang-fou.*)

Généralement, la couverture de ces livres était noire et scellée avec des caractères étranges. Les dragons apparaissaient, et, chose infiniment plus rare à la Chine, on découvrait sur les montagnes des fontaines dont l'eau était sucrée[1].

« L'empereur est un saint, se dit à lui-même, dans le premier acte du prologue, un officier du palais, enthousiasmé de tant de merveilles; les ministres sont des sages. L'empire jouit de la tranquillité et de l'abondance. Une seule chose afflige notre grand monarque, c'est de se voir privé de rejeton mâle, d'un prince héritier 太子 *Thaï-tseu*. Cependant, l'historiographe Wang-hong a présenté hier un rapport à l'empereur; il expose que les astronomes ont aperçu, pendant la nuit, dans la constellation 太子 *Thaï-tseu* « Ursa minor, » une étoile qui brillait d'un éclat extraordinaire. Cet événement est, sans contredit, d'un heureux présage. Aussi l'empereur, transporté de joie, ordonne-t-il que l'on rassemble toutes les femmes du palais dans le jardin impérial. Sa Majesté est soutenue par l'espoir qu'une de ces femmes donnera le jour à un prince héritier. Il faut que j'avertisse le chef des eunuques. »

Le premier acte nous introduit dans le jardin impérial. Tchin-tsong n'y fait que des puérilités. A la voix du chef des eunuques, les femmes du palais se rangent sur deux files. Un officier présente à l'empereur un de ces arcs, qu'on appelle *Tan-kong*, et

[1] Voyez l'Histoire générale de la Chine, t. VIII, p. 164.

qui servent à lancer des billes; l'empereur lance, en effet, une petite boule d'or. « Qu'une de vous me la rapporte, crie l'auguste monarque, se tournant vers les femmes; aujourd'hui même, elle partagera ma couche. » Il n'avait pas achevé ces paroles, que toutes les femmes du palais, rompant les files, se précipitent dans les parterres. Leurs pieds, que le poëte compare à des nénufars, effleurent à peine les gazons. Parcourant tous les recoins, furetant à droite, à gauche, elles cherchent avec une attention mêlée d'inquiétude. A la fin, Li-meï-jîn aperçoit la petite boule; elle la ramasse et pousse un cri. Amenée bientôt devant l'empereur par Tchin-lin, le chef des eunuques, la jeune concubine s'agenouille et reçoit les compliments du monarque. « Oh, qu'elle est belle! » dit tout bas un officier; « elle est encore plus heureuse », répond un autre. L'empereur rentre dans son palais, conduisant Li-meï-jîn par la main.

Un intervalle de neuf mois environ sépare le premier acte du deuxième. Li-meï-jîn vient de mettre au monde un *Thaï-tseu* « prince héritier. » L'impératrice Lieou paraît sur la scène; elle est dans une agitation extrême et appelle une de ses femmes, nommée Keou-tching-yu. On va juger du caractère de cette princesse par le dialogue suivant :

L'IMPÉRATRICE.

Keou-tching-yu, répondez à mes questions. Qui est-ce qui vous nourrit?

KEOU-TCHING-YU. (Elle fait une révérence.)

L'impératrice.

L'IMPÉRATRICE.

Qui est-ce qui vous donne des vêtements?

KEOU-TCHING-YU. (Elle fait une révérence.)

L'impératrice.

L'IMPÉRATRICE.

Si je vous ordonnais d'aller dans le palais oriental...

KEOU-TCHING-YU.

J'irais.

L'IMPÉRATRICE.

Dans le palais occidental...

KEOU-TCHING-YU.

J'irais.

L'IMPÉRATRICE.

Si je ne vous ordonnais rien.

KEOU-TCHING-YU.

Je resterais ici.

L'IMPÉRATRICE.

Ah, mon cœur tressaille de joie; Tching-yu, je vous aime. Il faut que vous me rendiez un service important; j'ai besoin de vous pour une certaine chose.

KEOU-TCHING-YU.

Quelle est cette chose?

L'IMPÉRATRICE.

Vous savez que Li-meï-jîn est accouchée d'un fils. Allez dans le palais occidental; dites à la princesse que Sa Majesté témoigne le désir de la voir; puis faites semblant de quitter le palais et cachez-vous. Alors, ma bonne, vous prendrez l'enfant; vous lui enfoncerez un poignard dans le sein, ou, si vous aimez mieux, vous l'étranglerez avec votre ceinture... Tching-yu, c'est à votre choix. Acquittez-vous de ma commission et revenez promptement. ... Ah! j'oubliais un point essentiel; vous jetterez le prince héritier, quand il sera mort, dans le grand lac du jardin.

KEOU-TCHING-YU. (Elle fait une révérence.)

J'exécuterai avec soin l'ordre de l'impératrice.

La scène change et le théâtre nous représente Keou-tching-yu, tenant un enfant dans ses bras. Son esprit paraît troublé, agité. C'est que, au moment d'exécuter l'ordre de l'impératrice, des scrupules étranges ont amolli son audace. D'un côté, la boule d'or que Li-meï-jîn avait ramassée dans le jardin impérial et que le prince héritier portait sur lui, d'un autre côté, les couleurs emblématiques de son petit vêtement, tout cela avait fait sur Tching-yu une impression des plus vives. Émue jusqu'au fond de l'âme,

cette femme, plus superstitieuse que cruelle, conçoit tout à coup le projet de sauver le prince héritier. Elle s'achemine donc vers le petit pont du jardin. Surprise par Tchin-lin, qui portait dans ses mains une boîte à toilette, *P'ao-tchoang-hŏ* [1], elle prend le parti de lui dévoiler l'abominable complot de l'impératrice. Étouffant ses soupirs, elle cherche à émouvoir le chef des eunuques; elle invoque tour à tour les maximes des sages et les exemples fameux de l'histoire. Tchin-lin laisse attendrir son cœur. Malgré la hardiesse et les périls de l'entreprise, il se dévoue au salut de la dynastie, ouvre la boîte, y cache l'enfant précieux, remet le couvercle et s'éloigne. Dans cette scène, habilement conduite, le rôle de Tchin-lin est d'un bout à l'autre intéressant et noble.

Cependant, l'impératrice, après avoir ordonné le meurtre du prince héritier, n'est pas encore satisfaite et trame déjà la perte de la mère. Il y a dans le palais un pavillon dont l'architecture est simple et l'aspect fort triste; c'est le pavillon réservé aux concubines impériales qui ont encouru la disgrâce du monarque. — Li-meï-jîn y entrera; elle y trouvera la mort. — Lasse d'attendre Keou-tching-yu, qui ne revient pas, l'impératrice, agitée d'une inquiétude mortelle, sort de son appartement, pénètre dans le jardin et rencontre Tchin-lin, portant sa boîte.

L'IMPÉRATRICE.

Tchin-lin?

[1] De là le titre de la pièce. Cette boîte était un présent qu'il avait reçu de l'empereur.

TCHIN-LIN (consterné d'effroi).

Ciel, l'impératrice ! je suis mort.

L'IMPÉRATRICE.

Où allez-vous?

TCHIN-LIN (avec embarras).

Dans le potager de l'empereur (il met sa boîte par terre), pour y cueillir des fruits de la saison.

L'IMPÉRATRICE.

Y a-t-il quelque chose de nouveau[1]?

TCHIN-LIN.

On ne parle de rien.

L'IMPÉRATRICE.

Alors, vous pouvez vous retirer. (Tchin-lin reprend sa boîte et s'éloigne précipitamment; l'impératrice le rappelle.)

L'IMPÉRATRICE.

Tchin-lin, revenez ici. (Tchin-lin revient à pas lents, dépose encore sa boîte et s'agenouille.)

TCHIN-LIN.

Madame, j'attends vos ordres.

L'IMPÉRATRICE.

(A part.) Qu'a-t-il donc? (Haut.) Tchin-lin, quand

[1] Pour avoir des nouvelles certaines, on s'adressait toujours au chef des eunuques.

je vous dis : « Allez-vous en, » vous fendez l'air, comme la flèche échappée de l'arc; quand je vous dis : « Revenez, » on dirait un crin qui traîne sur un tapis.

Tout ce dialogue a été emprunté par Ki-kiun-tsiang; afin de montrer comment les Chinois imitent, je vais reproduire ici un fragment de *L'Orphelin de Tchao.*

HAN-KIOUÈ.

Qui es-tu?

TCHING-ING.

Un médecin; mon nom de famille est Tching; je m'appelle Tching-ing.

HAN-KIOUÈ.

D'où viens-tu?

TCHING-ING.

Du palais de la princesse, à qui j'ai donné des médicaments.

HAN-KIOUÈ.

Quelle espèce de médicaments?

TCHING-ING.

Des potions que l'on donne aux femmes en couches.

HAN-KIOUÈ.

Que portes-tu dans ce coffre?

TCHING-ING.

Des herbes médicinales....

HAN-KIOUÈ.

N'y a-t-il rien autre chose de caché?

TCHING-ING.

Rien autre chose.

HAN-KIOUÈ.

En ce cas, tu peux t'en aller. (Tching-ing s'enfuit rapidement; Han-kiouè le rappelle.)

Tching-ing, reviens ici. Qu'est-ce qu'il y a dans cette boîte?

TCHING-ING.

Rien que des herbes médicinales.

HAN-KIOUÈ.

Pas autre chose?

TCHING-ING.

Pas autre chose.

HAN-KIOUÈ.

Va-t-en. (Tching-ing se sauve avec précipitation; Han-kiouè le rappelle.)

Tching-ing, reviens ici; il y a là-dessous quelque chose de louche. Quand je te dis: « Va-t-en, » tu voles comme la flèche échappée de l'arc; quand je te dis: « Reviens, » on dirait un crin qui traîne sur un tapis de laine[1].

L'impératrice veut contraindre le chef des eunuques à ouvrir la boîte mystérieuse; son indiscrète curiosité s'irrite par les refus de Tchin-lin; celui-ci, dont l'esprit n'est pas tout à fait irrésolu, allègue pour ses raisons certains caractères que l'empereur a tracés de sa propre main sur le couvercle, carac-

[1] Voyez *Tchao-chi-kou-eul* ou l'Orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, traduit du chinois par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut. Paris, 1834, 1 vol. in-8°.

tères qui interdisent aux étrangers l'ouverture de la boîte. L'impératrice persévère obstinément dans sa fantaisie; elle insiste plus que jamais. Toutefois, mandée à la cour pour ordonner un festin, elle abandonne son projet, quand Tching-yu arrive et lui transmet un ordre de l'empereur. Tchin-lin, tiré d'embarras, emporte sa boîte et le prince héritier.

Le deuxième acte, qui n'a pas plus de cinq pages, nous introduit dans le palais du prince de Thsou, de Tchao-tĕ-fang, frère cadet de l'empereur. Nous y rencontrons le prince héritier, que Tchin-lin a confié à ses soins. Tchao-tĕ-fang est un sage. Exempt d'ambition, homme d'une fidélité inviolable, il s'est chargé de l'éducation de cet enfant; il y préside lui-même avec des égards tout à fait extraordinaires. — Le deuxième acte n'offre aucun intérêt; mais on trouve dans le troisième deux grandes situations dramatiques : la première, quand le prince de Thsou, Tchao-tĕ-fang, présente pour la première fois son fils (car le prince héritier passe pour son fils) à l'empereur Tchin-tsong; l'impératrice Lieou est assise à côté du monarque.

LE PRINCE DE THSOU (s'agenouillant).

Sire, daignez recevoir les hommages de Tchao-tĕ-fang, votre sujet.

L'EMPEREUR.

Mon frère, ne vous arrêtez pas aux cérémonies.

LE PRINCE HÉRITIER (s'agenouillant).

Je souhaite que Votre Majesté vive dix mille années, dix mille années, dix mille fois dix mille années.

L'EMPEREUR (au prince).

Cet enfant a-t-il d'autres frères après lui?

LE PRINCE DE THSOU.

Non, sire, c'est le douzième, le cadet de toute ma maison.

L'EMPEREUR (regardant le prince héritier).

(A part.) Plus je le regarde, plus je trouve qu'il a de la grandeur, de la majesté dans son air, dans ses gestes. (Au prince héritier.) *Vous n'êtes point sans doute un enfant ordinaire.* Quel âge avez-vous maintenant?

LE PRINCE HÉRITIER.

Votre sujet a dix ans.

L'IMPÉRATRICE (à part).

Dix ans! Je tremble de frayeur. Cet enfant a les yeux, les traits, le visage de Li-meï-jîn, la douceur de sa voix. . . Si Keou-tching-yu m'avait trompée!

L'EMPEREUR (au prince de Thsou).

Mon frère, comment appelez-vous la femme qui vous a donné cet enfant?

LE PRINCE DE THSOU.

Li-meï . . . . .

L'IMPÉRATRICE (se levant avec précipitation).

Sire, la collation est prête. On vous attend. (Elle prend l'empereur par la main et l'entraîne hors de son appartement.)

Voilà un dialogue simple, naturel, et qui aurait pu devenir une véritable scène dramatique entre les mains de l'auteur, si cet auteur avait su peindre les caractères avec des couleurs plus vives, plus diversifiées; ajuster dans ce dialogue des mœurs, des passions, quelque chose de ce qui fait le principal ressort d'un drame, de ce qui anime les personnages; malheureusement, les plus belles situations du monde ne peuvent pas suppléer à la médiocrité du talent. L'intérêt de la première scène du troisième acte n'est que dans la situation.

J'en dirai autant de la seconde scène, où l'impératrice Lieou, qui se trouve dans une grande anxiété d'esprit, fait subir à Keou-tching-yu un interrogatoire des plus pénibles. Elle veut arracher du cœur de cette malheureuse femme un secret que celle-ci ne révèle pas, mais garde au contraire avec un courage héroïque. Pendant que les domestiques du palais frappent Keou-tching-yu avec de gros bâtons, les soupçons de l'impératrice tombent sur Tchin-lin. Repassant tout ce qu'elle a vu dans sa mémoire, elle se demande si le chef des eunuques n'aurait

pas concerté une intrigue avec sa suivante, et, pour parvenir à la découverte de la vérité, elle use d'un stratagème assez barbare. Elle appelle Tchin-lin et lui ordonne de frapper à son tour Keou-tching-yu. Ici, la situation devient plus forte, plus pathétique, plus attachante. L'embarras du chef des eunuques, la rude épreuve à laquelle on le met, la colère de l'impératrice et la persévérance de Tching-yu forment une scène vraiment théâtrale. Il me paraît inutile de la reproduire ici, puisqu'elle se trouve tout entière dans *Le Jeune orphelin de la famille de Tchao* [1]. Les plagiaires sont très-communs à la Chine. Un savant critique en a fait la remarque : « Les auteurs dramatiques chinois, dit M. Charles Magnin, de l'Institut, ne se font pas un grand scrupule de s'emprunter les uns aux autres, non-seulement des situations, mais des parties entières de dialogue, dont ils varient à peine les expressions [2]. »

Keou-tching-yu est soumise à la torture; toutefois, comme on lui laisse prendre un peu de relâche, elle en profite pour s'élancer hors de la salle et va se briser la tête contre les marches du grand escalier. Quant à Tchin-lin, il est, pour la seconde fois, sauvé d'embarras. « L'empereur vous appelle, » s'écrie un chambellan, qui entre dans la salle, et, sur-le-champ, les officiers du palais, tout remplis d'égards, accompagnent le chef des eunuques jus-

[1] C'est la scène IV du III[e] acte.
[2] *Journal des savants*, janvier 1843, p. 33.

qu'au bout du *vestibule rouge*. Le *Kiun-ming-tchao*[1], du Li-ki, est un moyen dramatique fort commode; on voit que notre auteur en use librement.

Dans l'intervalle qui sépare le troisième acte du quatrième, dix ans se sont écoulés. Tchin-tsong meurt et le prince héritier lui succède, sous le titre de Jîn-tsong. Nous laisserons parler le nouvel empereur.

JÎN-TSONG (seul).

Renfermé, quelques heures après ma naissance, dans une boîte à toilette, transporté secrètement dans le palais de Tchao-tĕ-fang, prince de Thsou; nourri, élevé par ses soins, je me souviendrai toujours des bienfaits que j'ai reçus, car mon âme est pénétrée de reconnaissance. — Tchao-tĕ-fang m'a souvent parlé d'une femme du palais, de Keou-tching-yu, puis du chef des eunuques, Tchin-lin, à qui j'ai tant d'obligations. — Il faudra bien que je m'en acquitte. — Réfléchissons un peu. — J'avais dix ans quand mon père adoptif m'a présenté à l'empereur. Chose étrange; Tchin-tsong, qui m'observa longtemps, parut touché jusqu'aux larmes. — Interrogé sur ma mère, Tchao-tĕ-fang n'eut pas le temps d'achever son nom, puisque l'entretien fut brusquement rompu par l'impératrice Lieou, qui, se levant avec précipitation, entraîna l'empereur hors de la salle. — A quelque temps de là, Tchin-tsong tomba malade; et, comme il fut très-alarmé de cette ma-

[1] C'est le nom d'un article du Li-ki (Mémorial des rites). Il prescrit des égards et des déférences pour les personnes que le prince appelle. (*Li-ki*, chapitre intitulé *Kiŏ-li*, 1re partie, p. 43.)

ladie, il désigna pour son successeur le douzième fils du prince de Thsou : c'était moi. — Devenu l'héritier présomptif du trône, mon premier soin fut de visiter tous les dignitaires du palais. L'impératrice Lieou seule refusa de m'admettre à son audience. Enfin, dans le palais occidental, j'ai pénétré jusqu'à Li-meï-jîn. Li-meï-jîn ! D'après ce que l'on m'a rapporté, je crois bien que je suis son fils, mais quelle certitude puis-je en avoir? Ma naissance est encore un secret pour moi. — Maintenant que l'auguste empereur Tchin-tsong est *monté au ciel*, il faut que je gouverne à mon tour. Le règne de l'impératrice Lieou finit; le mien va commencer. — Aujourd'hui, tout est sous ma juridiction. — Après mon audience, j'appellerai le chef des eunuques et j'aurai avec lui un entretien particulier.

Dans ce monologue, comme dans tout le cours de la pièce, l'auteur ne nous montre rien de ce qu'on trouve dans les annales. C'est un drame historique d'un genre particulier : caractères des personnages, mœurs, faits, tout est altéré. Il y a même dans l'Histoire générale du père de Mailla, qui croyait aux récits des historiographes comme à un article de foi, un très-beau portrait de l'impératrice Lieou et un portrait singulièrement flatté.

La scène où Tchin-lin, chef des eunuques, explique à l'empereur le mystère de sa naissance et lève timidement tous les voiles qui le couvraient, est la grande scène du quatrième acte, la scène capitale

de la pièce. Parfaitement conduite, elle a été très-heureusement imitée par l'auteur du *Jeune orphelin de Tchao*. Il y a plus de majesté dans *La Boîte mystérieuse*, plus de pathétique dans Ki-kiun-tsiang. Ainsi, pendant que Tching-ing parle, l'orphelin s'évanouit :

TCHING-ING.

Quoi! vous ne comprenez pas encore! Écoutez : l'homme vêtu de rouge est l'infâme ministre Tou-'an-koù, Tchao-tun est votre aïeul, Tchao-so est votre père, et la princesse est votre mère.

TCHING-PEÏ.

O ciel! quoi! je suis l'orphelin de la famille de Tchao! Je meurs de colère. (Tching-peï tombe évanoui.)

TCHING-YNG (le relevant).

Mon jeune maître, revenez à vous.

TCHING-PEÏ (reprenant ses esprits).

Je suis dévoré d'indignation et de douleur[1].

Dans *La Boîte mystérieuse*, l'empereur Jîn-tsong est représenté sous les traits les plus nobles. L'auteur lui a maintenu son caractère pendant le quatrième acte. Toujours maître de lui-même, il conserve une grande sérénité d'esprit :

TCHIN-LIN (il frappe la terre de son front, se relève et continue son récit).

Li-meï-jîn mit au monde un prince héritier ; alors

[1] Voyez *L'Orphelin de la Chine*, drame en prose et en vers, traduit du chinois par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut, p. 112 et 113.

l'impératrice Lieou. . . . . (Il s'arrête.) Je n'ose pas achever.

JIN-TSONG (avec calme).

Parlez; le Fils du ciel vous écoute. . .

Le drame se termine par une scène où Jîn-tsong décerne à Li-meï-jîn le titre d'auguste impératrice mère. Pour témoigner publiquement sa reconnaissance, il confère un territoire au prince de Thsou; il ordonne qu'on élève un mausolée à Keou-tching-yu et qu'on la place au nombre des femmes vertueuses de la Chine. Quant à Tchin-lin, il est nommé prince de Pao-ting et occupe le premier rang dans le conseil impérial et dans la magistrature.

Au résumé, *L'Orphelin de la Chine* de Voltaire n'est pas une tragédie du premier ordre, quoi qu'en dise Blair, qui la met, je ne sais pourquoi, après Zaïre, après Mérope, au nombre des chefs-d'œuvre de notre poëte. Les idées générales, dont elle est remplie, ne sont pas fort heureusement à la portée des Chinois. *Le Jeune orphelin de la famille de Tchao* est supérieur à *La Boîte mystérieuse;* mais, si l'auteur Ki-kiun-tsiang a pris à Sse-ma-thsièn un sujet plus dramatique, il n'a rien ajouté au récit du grand historiographe; et, s'il a emprunté à *La Boîte mystérieuse* une foule de situations, nous devons reconnaître qu'il n'en a perfectionné aucune.

85e PIÈCE.

趙氏孤兒 *Tchao-chi-kou-eul,*

Ou l'Orphelin de la famille de Tchao, drame historique composé par Ki-kiun-tsiang.

Cette pièce, dont nous avons parlé dans l'analyse qui précède, a été traduite, pour la première fois, par Joseph Prémare, missionnaire à la Chine, et recueillie par Duhalde [1]. En 1834, M. Stanislas Julien en a publié une traduction nouvelle [2]. Si M. Julien est venu après Prémare, ce serait une injustice que de refuser au savant professeur du Collége de France le très-grand mérite d'avoir, le premier, traduit les parties lyriques du drame, c'est-à-dire tous les morceaux écrits en vers.

86e PIÈCE.

竇娥冤 *Teou-ngo-youên,*

Ou le Ressentiment de Teou-ngo, drame composé par Kouan-han-king.

Ce drame a été traduit en français [3].

[1] *Description de la Chine,* t. III, p. 341 et suiv. in-fol.

[2] *Tchao-chi-kou-eul* ou l'Orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, de nouvelles et de poésies chinoises, traduit par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut. Paris, 1834, 1 vol. in-8°.

[3] Voyez *Théâtre chinois, ou choix de pièces de théâtre composées*

87ᵉ PIÈCE.

李逵負荊 *Li-koueï-fou-king*[1],

Ou le Jugement de Song-kiang, drame composé par Khang-tsin-tchi.

Le principal personnage du drame, Li-koueï, surnommé le *Tourbillon noir*, est celui qui figure dans la quarantième pièce. C'est encore un épisode du Chouï-hou-tchouên; comme Kao-wên-sieou, l'auteur du *Jugement de Song-kiang* n'a rien ajouté au récit de Chi-naï-ngan.

88ᵉ PIÈCE.

蕭淑蘭 *Siao-cho-lan*,

Ou les Amours de Siao-cho-lan, comédie composée par Kia-tchong-ming.

Siao-cho-lan, éprise d'amour pour un jeune bachelier, invoque un bodhisatva. Cette petite comédie n'est qu'une imitation de *La Courtisane savante* (pièce 9).

sous les empereurs mongols, traduites pour la première fois sur le texte original. Paris, Imprimerie royale, 1838, 1 vol. in-8°. *Journal des savants*, cahier de juillet 1842, article de M. Ch. Magnin.

[1] Littéralement : « Li-koueï, portant un bâton d'épine. »

89e PIÈCE.

連環計 *Lien-hoan-ki*,

Ou la mort de Tong-tcho, drame historique sans nom d'auteur.

Un épisode du San-koüe-tchi a fourni le sujet de ce drame historique. « Cet épisode, dit M. Théodore Pavie, est l'un des plus beaux morceaux de la littérature chinoise... Une esclave danseuse, touchée du chagrin de son maître, qui pleure en secret sur les malheurs du pays, lui arrache son secret et se dévoue au salut de l'empire. Elle consent à devenir à la fois la maîtresse de Tong-tcho et la femme de son favori; elle sera entre eux la pomme de discorde; elle armera le séide du tyran contre celui dont il s'est fait le partisan le plus soumis. Une fois qu'elle s'est chargée de sa périlleuse mission, la jeune femme sait la remplir jusqu'à la fin, en déployant toutes les séductions et toutes les ruses que comporte son double caractère de danseuse et d'esclave. Le régent tombe sous le glaive du favori et amène une de ces orgies populaires qui épouvantent les capitales, quand la populace passe de la terreur à l'enivrement de la licence[1]. »

Le morceau dont parle M. Théodore Pavie, et qui a été mis en français par M. Stanislas Julien,

[1] *San-koüe-tchi* ou Histoire des trois royaumes, roman historique, traduit sur les textes chinois et mandchou de la Bibliothèque royale par M. Théodore Pavie, t. I, introduction, p. XVIII et XIX.

quoique très-beau, est inférieur, sous tous les rapports, au Lien-hoan-ki. Si l'on voulait donner une opinion plus favorable encore de la littérature chinoise, il faudrait traduire le drame.

90e PIÈCE.

羅李郎 *Lo-li-lang*,

Ou les Aventures de Lo-li-lang, drame composé par Tchang-koüe-pin.

Des trois pièces composées par la courtisane Tchang-koüe-pin, celle-ci est la plus faible; on y trouve un style agréable et des vers pleins d'élégance.

91e PIÈCE.

看錢奴 *Khan-thsièn-nou*,

Ou l'Avare, drame sans nom d'auteur.

Cette pièce a été traduite par M. Stanislas Julien[1].

[1] La traduction de M. Julien n'a pas été imprimée; mais on en trouve une analyse, à la suite de l'*Aulularia*, dans le théâtre de Plaute de M. Naudet.

92e PIÈCE.

還牢末 *Hoan-lao-mŏ*[1],

Ou le Dévouement de Li-koueï, drame composé par Li-tchi-youên.

Sujet tiré du Choui-hou-tchouen ou de *L'Histoire des rives du fleuve*, dont j'ai donné des extraits. Les principaux personnages du drame sont Li-koueï ou le *Tourbillon noir*, Song-kiang ou le *Défenseur de la justice*, Sse-tsin ou le *Dragon à neuf raies*, et Lieou-thang ou le *Démon aux cheveux rouges*.

93e PIÈCE.

柳毅傳書 *Lièou-y-t'chouen-chu*[2],

Ou le Roi des Dragons, drame mythologique composé par Chang-tchong-yèn.

Le roi des dragons est le roi des mers ou le Neptune des Chinois, car on le représente tenant un trident à la main. Ce drame a inspiré le sujet de la pièce intitulée : *Ho-lang-tan*. Comme San-kou, une jeune femme qu'on appelle San-niang, chante ses malheurs sur les rives du fleuve Jaune.

[1] Littéralement : « (Le condamné qui) retourne au fond de sa prison. »

[2] Littéralement : « Lieou-y qui remet une lettre. »

94ᵉ PIÈCE.

貨郎旦 *Ho-lang-tan*,

Ou la Chanteuse, drame sans nom d'auteur.

Ce drame, qui n'est qu'une imitation, a été traduit en français[1].

95ᵉ PIÈCE.

望江亭 *Wang-kiang-thing*,

Ou le Pavillon de plaisance, comédie composée par Kouan-han-king.

Une proposition de mariage faite par une religieuse est l'intrigue principale de la pièce. C'est un sujet qui a déjà été traité dans le Youên-yang-pi ou *La Housse du lit nuptial* (pièce 4).

96ᵉ PIÈCE.

任風子 *Jîn-fong-tseu*,

Ou Jîn le fanatique, comédie tao-sse composée par Ma-tchi-youên.

Le Jîn-fong-tseu, presque entièrement fondé sur

[1] Voyez *Théâtre chinois, ou choix de pièces de théâtre, composées sous les empereurs mongols*. Paris, Imprimerie royale, 1838. *Journal des savants*, cahier de Juin 1842, article de M. Ch. Magnin.

la magie et le merveilleux, paraît un ouvrage d'une espèce unique; c'est moins une comédie qu'un spectacle tao-sse. Autant d'incidents, autant d'extravagances; mais on ne peut s'empêcher d'y reconnaître, comme dans toutes les pièces de Ma-tchi-youên, un style très-clair et très-exact. Il faut dire aussi que le merveilleux occupe peu de place dans le Pĕ-wên ou le dialogue, et c'est principalement dans le dialogue que cet auteur original, qui avait tant de hardiesse, tant de saillie dans l'imagination, attaque les ridicules et les jongleries des Tao-sse.

Le caractère que l'auteur s'attache à développer est celui du fanatique. Un grand anachorète, qu'on appelle Ma-tan-yang et qui ressemble traits pour traits à Yang-tseu [1], arrive inopinément dans le district de Tchong-nan-chan. Il y opère une foule de métamorphoses, ressuscite les morts et finit par convertir au culte des Tao-sse tous les habitants du bourg de Kan-ho, à l'exception pourtant des bouchers. Les nouveaux convertis, scrupuleux observateurs de la loi, renoncent à manger de la viande et même des oignons, car, si la secte des Bouddhistes autorise l'usage du grand ail, du petit ail, de l'oignon et de la ciboule, la secte des Tao-sse, plus rigide, n'admet que les poireaux, le céleri, la coriandre et la ciboulette [2].

[1] Personnage qui figure dans le Songe de Liu-thong-pin (pièce 45).

[2] *Dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, par J. M. Callery, p. 25. (Spécimen imprimé chez Firmin Didot, in-8°, 1842.)

Sur ces entrefaites, les bouchers de Kan-ho, ou les quatre frères Jîn, dont le commerce est absolument perdu, ruiné, tiennent une conférence et délibèrent sur le parti à prendre. L'aîné de la famille (c'est le principal personnage de la pièce) forme la résolution de tuer Ma-tan-yang; il part, malgré les sages représentations de sa femme Li-chi, et aborde l'anachorète; mais, au bout de quelques minutes, Ma-tan-yang, à qui la nature obéit, fait tant de miracles que le boucher Jîn se convertit à son tour et embrasse la vie religieuse.

Le caractère du *Fanatique* me paraît inférieur, sous tous les rapports, au caractère de Liu-thong-pin. Après sa conversion, le boucher Jîn, qui n'a point changé de nature, est encore plein de jactance, plein de méchanceté, plein de cruauté. Quand on lui présente son enfant, pour montrer qu'il est dégagé de toute affection humaine, il le tue; il le tue, en présence de son frère et de sa femme, qui reculent d'épouvante. Son fanatisme ne peut inspirer que de l'horreur. Le mari et la femme contrastent assez bien ensemble; mais celle-ci, en témoignant son aversion pour le célibat, ressemble trop aux amies de Lysistrata, dans la licencieuse comédie d'Aristophane.

97e PIÈCE.

碧桃花 *Pi-thao-hoa*[1],

Ou la Fée, drame tao-sse sans nom d'auteur.

Ce drame tao-sse offre une grande ressemblance avec *Le Mal d'amour* (pièce 41), dont j'ai présenté l'analyse et donné des fragments.

98e PIÈCE.

張生煑海 *T'chang-seng-tchû-haï*[2],

Ou la Nymphe amoureuse, drame mythologique composé par Li-hao-kou.

La pièce a pour sujet les intrigues de Long-niù, fille du roi des dragons, avec Tchang-seng, jeune bachelier, dont elle est éprise.

Tchang-seng, se trouvant dans l'île des Samanéens, jette une composition magique dans la mer, qui bouillonne après quelques instants : c'était pour forcer la nymphe à sortir des eaux ; de là le titre du drame. Il est médiocrement écrit.

[1] C'est le surnom de la fée.

[2] Littéralement : « Tchang-seng (qui) fait bouillir la mer. »

99e PIÈCE.

生金閣 *Seng-kin-kŏ*,

Ou le Petit pavillon d'or[1], drame composé par Wou-han-tchin.

Drame fondé sur une cause célèbre.

100e PIÈCE.

馮玉蘭 *Fong-yŭ-lan*,

Ou les Malheurs de Fong-yŭ-lan, drame sans nom d'auteur.

C'est la dernière pièce de la collection. Elle est intéressante et j'en ai fait une analyse; mais cette analyse tiendrait trop de place.

Je terminerai donc ici l'examen des monuments littéraires. Les contes, les nouvelles, qui peignent fidèlement les mœurs des hommes, sont un genre de littérature trop frivole pour notre temps. Aujourd'hui, les orientalistes ne font pas grand cas des histoires fictives; c'est la véritable histoire qui leur plaît, l'histoire de l'antiquité surtout. Je ne puis pas m'arrêter à un genre d'écrits que l'on trouverait insignifiants, et je passe à la troisième partie.

[1] Littéralement: « Le pavillon d'or pur. »

(La suite à un prochain numéro.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

LES INSCRIPTIONS DÉTACHÉES.

Au-dessus des tables que nous venons d'analyser, on voit les images de Darius et de ses ennemis; le récit en devait servir comme de commentaire. Les figures de Darius et des autres hommes sont expliquées par des inscriptions, conçues dans les différentes langues.

Il y a onze figures expliquées de cette manière; ce sont : Darius, Gomates, couché et foulé aux pieds par le monarque, Athrines, Naditabel, Phraortès (portant l'inscription sur sa robe, faute de place), Martiya, Cithratakhma, Vahyazdates, Arakha et Çarukha.

La traduction babylonienne manque pour la première et la dernière des inscriptions; et, chose très-singulière, il y a en outre une inscription scythique

au-dessus de la tête du premier serviteur de Darius, et qui ne se trouve interprétée ni en persan ni en assyrien. C'est la seule inscription, que je sache, exclusivement conservée dans la deuxième écriture cunéiforme.

La première inscription au-dessus de la tête du roi est conçue dans les termes de la première grande table, qu'elle sert maintenant à compléter; la voici :

TABLE A.

Adam Dârayavus khsâyathiya vazarka khsâyathiya khsâyathiyânâm khsâyathiya Pârçaiy khsâyathiya dahyunâm Vistâçpahyâ puthra Arsâmahyâ napâ Hakhâmanisiya. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: manâ pitâ Vistâçpa Vistâçpahyâ pitâ Arsâma Arsâmahyâ pitâ Ariyâramna Ariyâramnahyâ pitâ C(a)ispis C(a)ispisahyâ pitâ Hakhâmanis. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Avahyarâdiy vayam Hakhâmanisiyâ thahyâmahy hacâ paruviyata amâtâ âmahy hacâ paruviyata hyâ âmâkham taumâ khsâyathiyâ âha. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya VIII manâ taumâyâ tyaiy paruvama khsâyathiyâ âha adam navama IX duvitâtaranam vayam khsayathiyâ âmahy.

Moi (je suis) Darius, grand roi, roi des rois, roi en Perse, roi des provinces, fils d'Hystaspe, petit-fils d'Arsamès, achéménide. Le roi Darius déclare : Mon père est Hystaspe, le père d'Hystaspe, Arsamès, le père d'Arsamès, Ariaramnès, le père d'Ariaramnès, Teïspès, le père de Teïspès, Achémènes. Le roi Darius déclare : C'est pour cela que nous sommes appelés Achéménides, depuis longtemps nous sommes puissants, depuis longtemps notre race était une race de rois. Le roi Darius déclare : Huit de notre race furent rois avant moi : je suis le neuvième ; neuf de nous étaient rois en deux branches.

Il nous reste très-peu à remarquer sur cette ins-

cription, que nous avons déjà analysée. Nous n'avons qu'à constater des différences peu importantes : le nom d'Hystaspe se trouve écrit ici 𐎻 𐎡 au lieu du simple 𐎻, qui, à lui seul, indiquait autrefois *vi*. Celui d'Ariaramnès est lu ici *Ariyâramna* au lieu d'*Ariyârâmna* de la grande table. Enfin le nom de Teïspès présente un génitif *C(a)ispisahyâ* au lieu de *C(a)ispâis* plus rationnel.

TABLE B AU-DESSUS DU MAGE GOMATÈS.

Iyam Gaumâta hya Magus aduruźiya avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra adam khsâyathiya âmiy.

Celui-ci, Gomatès le mage, mentit; il parla ainsi : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus, je suis roi. »

Nous constatons ici une nouvelle forme de pronom; *iyam* est le sanscrit अयम्, *ayam;* la forme इयम्, *iyam*, n'est en sanscrit que féminin; le pali des inscriptions d'Asoca montre la même particularité que le persan ancien.

M. Rawlinson a fait la remarque spirituelle qu'ici le mage ne se nomme que roi, comme roi de Perse, tandis que les autres imposteurs sont nommés par roi de leur province respective.

La première figure qui est, portant une longue robe, debout, la corde au cou, et ainsi enchaînée aux autres, a au-dessus d'elle l'inscription suivante (table C) :

Iyam Athrina aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Uvaźaiy.

Celui-ci, Athrines, mentit. Il parla ainsi : « Je suis roi en Susiane. »

La quatrième figure, en robe courte, a au-dessus d'elle l'écriteau suivant (table D) :

Iam Naditabaira aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudracara âmiy hya Nabunitahya puthra adam khsâyathya amiy Bâbirauv.

Celui-ci, Naditabel, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonnide, je suis roi en Babylone. »

La figure d'Ormazd, qui plane au milieu de la table, a pris la place que la cinquième inscription devait occuper. Celle-ci se trouve écrite sur la jupe courte de Phraortes (table E) :

Iyam Fravartis aduruźiya avathâ athaha adam Khsathrita âmiy Uvakhsatarahya taumâyâ adam khsâyathiya âmiy Mâdaiy.

Celui-ci, Phraortes, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Xathritas, de la race de Cyaxarès, je suis roi en Médie. »

Cette figure est suivie par celle de Martiya, en robe perse longue et tombant plus bas par derrière que par devant, comme nos habits à la française. L'inscription dit (table F) :

Iam Martiya aduruźiya avathâ athaha adam Umanis âmiy Uvaźaiy khsâyathiya.

Celui-ci, Martiya, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Omanes, roi en Susiane. »

Martiya vient après Phraortes, bien que son in-

surrection soit relatée avant celle de ce dernier. Mais les deux révolutions s'étaient accomplies en même temps, de sorte que la précédence de l'une devant l'autre ne doit pas étonner.

La septième est Sithratakhmes (table G) :

Iyam Cithratakhma aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya Açagartaiy Uvakhsatarahya taumâyâ.

Celui-ci, Sithratachmes, mentit. Il parla ainsi: « Je suis roi en Sagarthie, de la race de Cyaxarès. »

M. Rawlinson remarque qu'il est curieux de trouver un Sagartien se proclamant petit-fils de Cyaxares, puisque cette peuplade était d'origine perse, et pour cela ennemie des Mèdes.

Je crois que cette circonstance, justement interprétée, corrobore encore ce que j'ai dit de l'homogénéité des Perses et des Mèdes. Les Perses et les Mèdes n'étaient pas des peuples ennemis, c'étaient des provinces de la même nation; ainsi les considéraient les Grecs. Le changement de la domination des Perses en celle des Mèdes n'est qu'une révolution de dynasties; la Médie devait échoir comme partage au roi d'origine perse, comme la Perse avait obéi au prince mède. Il ne se trouve nulle part la moindre trace d'une inimitié entre ces deux peuplades. Si les Sagartiens se révoltent et prennent pour prétexte un roi de race médique, ce n'est que pour opposer un roi d'une grande origine à un autre; Sithratakhmes était un monarque substitué pour sup-

planter le possesseur du trône, comme Rome et l'Allemagne surtout l'ont vu dans leurs empereurs éphémères, dont le terme allemand *Gegenkaiser* définit bien la position.

La huitième inscription (table 8) est au-dessus de l'image de Vahyazdates :

Iyam Vahyazdâta aduruźiya avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra adam khsâyathiya âmiy.

Celui-ci, Vahyazdâtès, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus, je suis roi. »

Le neuvième homme est Arakha, qui précède le Margien Frâda; le roc s'explique ainsi (table I) :

Iyam Arakha aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudracara âmiy hya Nabunitahyâ puthra adam khsâyathiya âmiy Bâbirauv.

Celui-ci, Arakha, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Nabouchodonosor, le fils de Nabonide, je suis roi en Babylone. »

Arakha porte la robe courte comme Naditabel. Il est suivi par Frâda le Margien, portant un costume perse (table J) :

Iyam Frâda aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Margauv.

Celui-ci, Frâda, mentit. Il parla ainsi : « Je suis roi en Margiane. »

Les insurrections de Babylone et de Margiane semblent avoir eu lieu en même temps; dans la

troisième table, le récit de la seconde précède celui de la révolte d'Arakha.

Un peu éloignée de toutes les autres se trouve, la dernière, l'image du Scythe Sarukha. Sa taille est plus haute, il porte un bonnet très-haut et très-pointu, comparable à un de nos bonnets de coton qui se tient roide. Au-dessus du bonnet, un ornement couvre une partie des cheveux; d'après le dessin, il a l'air d'une cocarde. On a apparemment oublié d'ajouter la traduction assyrienne. L'inscription perse est conçue en ces termes :

Iyam Çarukha hya Çaka.

Celui-ci est Çarukha le Scythe.

Voilà le texte, conçu dans l'idiome des Achéménides, de la grande collection épigraphique de Bisoutoun. Le monarque perse, en gravant ses exploits dans ces rochers, ne pensait probablement pas que ses tableaux et ses inscriptions iraient à une époque aussi éloignée de la sienne, et qu'ils seraient un jour étudiés comme le seul reste d'une littérature, d'une civilisation anéanties. Il n'a appartenu qu'à notre siècle, illustré par tant de découvertes scientifiques, d'arracher le voile de ces documents, trop longtemps oubliés. Déjà les Grecs, qui connaissaient bien le mont *Bisoutoun* ou *Behistoun*, voyaient dans ces tableaux une œuvre de Sémiramis, et les Persans de nos jours les regardent comme une œuvre de leurs héros. Nous savons maintenant ce que des siècles ignoraient.

Aucun ami de l'antiquité ne refusera ses éloges au militaire anglais courageux et savant, par les soins duquel cet important document a été rendu accessible à ses contemporains. M. Rawlinson a grandement mérité de l'histoire du genre humain.

Il n'y a aucun doute que cette découverte des tables de Bisoutoun ne soit suivie d'autres non moins importantes. Si le sort nous fait voir bientôt de nouveaux débris de la littérature perse, dont rien ne nous est resté, sauf les inscriptions, ce document nous aura guidés à les lire, à les expliquer couramment; c'est lui seul qui a établi, d'une manière irrécusable, la valeur des caractères perses nouvellement déchiffrés.

Mais elle nous aidera à faire un pas autrement grand dans la connaissance des siècles passés. La découverte des antiquités assyriennes, qui ne sont dépassées en richesse que par les monuments de l'Égypte, ne nous sera utile qu'à l'aide de la grande interprétation de la roche de Bagastâna. L'importance des renseignements que l'exhumation de ces inscriptions de Ninive peut donner sur l'histoire ancienne de l'Asie, est incalculable.

Nous appelons pour cela de tous nos vœux la publication des traductions médique et babylonienne de l'inscription de Bisoutoun, par lesquelles le savant anglais acquerra une gloire de plus pour sa nation, et attachera à son nom le souvenir d'une illustre découverte.

INSCRIPTION DU ROI CYRUS À MOURGHÂB.

Ayant expliqué la grande inscription du roi Darius, de Bisoutoun, j'aborde, en laissant de côté les autres de ce même roi, la plus ancienne de toutes les inscriptions perses connues, celle de Pasargades. Elle se trouve répétée cinq fois sur des colonnes différentes, et est, malgré sa brièveté, une des plus curieuses que le temps envieux nous ait épargnées.

Je me suis déjà expliqué sur son antiquité, dont je trouve un indice irrécusable dans la particularité paléographique qu'elle présente, celle du manque du clou transversal devant le premier et après le dernier mot. On a voulu l'attribuer au jeune Cyrus; mais, abstraction faite des difficultés historiques, le jeune Cyrus n'a jamais été roi. L'antiquité des sculptures est aussi bien établie de son côté. Cyrus le Grand fut enseveli à Pasargades; cela est confirmé par des témoignages qu'il serait très-difficile de démentir.

Au-dessus de l'inscription plane Ormazd, non pas le Ferver de Cyrus comme l'a cru M. Benfey. La figure sculptée représente un homme, et le mot des Fervers est féminin en zend; notre remarque grammaticale suffit pour repousser cette hypothèse. Les Fervers étaient des divinités féminines.

L'inscription ne se compose que des mots suivants :

Adam Kurus khsâyathiya Hakhâmanisiya.

Moi (je suis) Cyrus le roi, Achéménide.

Je ne dirai rien ici sur la forme *Kurus* dont on retrouve le génitif à Bisoutoun; nous avons déjà discuté cette particularité, maintenant acquise à la science de l'écriture persane.

Mais je n'hésiterai pas à m'exprimer sur l'inscription même, en ce sens, qu'elle n'est pas l'épitaphe du fondateur de la monarchie perse. Cette dernière inscription était conçue en d'autres termes que nous transmet Arrien, VI, 30.

Ὦ ἄνθρωπε ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Καμβύσου ὁ τὴν ἀρχὴν Πέρσαις καταστησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύσας. Μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος.

Arrien nous donne une description détaillée du sépulcre de Cyrus au moment où des mains sacriléges le profanèrent. Alexandre le fit restaurer plus beau qu'il n'avait été auparavant.

La tombe même subsiste encore, elle est connue parmi les musulmans pour le tombeau de la mère de Salomon (قبر مادر سليمان); elle est telle qu'Arrien la décrit; seulement il n'y a plus de trace du parc, dont nous parle l'historien de Nicomédie.

La traduction grecque de l'inscription persane porte le cachet de l'authenticité, d'autant plus que nous y retrouvons le style des inscriptions achéméniennes, et avant tout celui du sépulcre de Darius. Qui n'est pas frappé de la ressemblance du grec *ὦ ἄνθρωπε* avec le vocatif *martiyâ* fourni par l'épitaphe

de Nakch-i-Roustam? Ensuite la récapitulation, aussi simple que grandiose, des faits glorieux de Cyrus ne paraît-elle pas un prototype des épitaphes plus pompeuses de ses successeurs?

Je tâcherai, par curiosité, de rétablir ainsi l'inscription originale.

Martiyâ adam Kurus âmiy hya Kam̃buźiyahyâ puthra adam khsathram avâçtâyam Pârçahyâ kârahyâ adam vazarkâyâ ahyâyâ bumiyâ abavam khsâyathiya. Mâtya mâm imam.

L'endroit où jadis florissait Pasargades s'appelle aujourd'hui Mourghâb; je suis indécis si ce nom signifie « fleuve de l'oiseau » ou « fleuve de la mort. » Quant au nom persan d'où s'est formée la détermination grecque Πασάργαδαι, Πασσάγαδαι, Παρσάγαδαι, etc. j'en ai déjà parlé dans le commentaire sur l'inscription de Bisoutoun, peut-être c'est *Parçauvâdâ*.

Je laisse cette inscription pour aborder les autres de Darius, et je m'adresse en premier lieu à l'inscription d'Ecbatane, qui n'offrira presque aucune difficulté à l'explication.

Tous ces documents dont je vais parler nous sont déjà connus dans leur triple forme; mais malgré les travaux de MM. Westergaard, de Saulcy et d'autres, le dernier mot n'est pas encore dit à l'endroit des versions; leur déchiffrement est, à l'heure qu'il est, encore très-incomplet. Il n'y a que les ressources de la grande inscription de Bisoutoun qui puissent définitivement statuer sur cette affaire difficile que tant

d'hommes éminents n'ont pu suffisamment éclaircir, privés comme ils l'ont été de cette ressource principale, et contraints à chercher dans leur propre sagacité les moyens que les circonstances leur envient encore.

INSCRIPTION DU MONT ALVAND. (O. LASSEN.)

Baga wazarka Auramazdâ hya imâm bumim adâ hya avam açmânam adâ hya martiyam adâ hya siyâtim adâ martiyahyâ hya Dârayavum khsâyathiyam akunaus aivam parunâm khsâyathiyam aivam parunâm framâtâram. Adam Dârayavus khsâyathiyâ vazarka khsâyathiya khsâyathiyânâm khsâyathiya dahyunâm paruzanânâm khsâyathiya ahyâyâ bumiyâ vazarkâyâ duraiy âpaiy Vistâçpahyâ puthra Hakhâmanisiya.

C'est un grand dieu qu'Ormazd; il a créé cette terre, il a créé ce ciel, il a créé l'homme, il a donné à l'homme sa supériorité, il a fait roi Darius, seul roi de beaucoup de monde, seul maître de beaucoup de monde. Je suis Darius, roi grand, roi des rois, roi des pays très-peuplés, roi de cette terre vaste au loin et auprès, fils d'Hystaspe, Achéménide.

Cette inscription a été pour la première fois interprétée par M. Burnouf, qui, conjointement avec M. Lassen de Bonn, a acquis la gloire du premier déchiffrement sérieux des inscriptions cunéiformes. Elle a été copiée par l'infortuné Schultz, tombé sous le fer des assassins.

Le mont *Alvand*, *Elvend*, l'ancien Orontes, est près d'Ecbatane; la forme persane, d'où se dérivent les deux transcriptions, est celle d'*Aruvañda*, conservée comme nom d'homme dans le Ἀρυάνδης d'Hérodote.

L'inscription d'Alvand se divise en deux parties, dont chacune forme une des formules sacramentelles, et qui se retrouvent, presque sans exception, sur tous les documents.

Nous avons déjà parlé du mot *baga;* nous aurons ici à nous occuper de plusieurs mots que l'inscription de Bisoutoun ne donne pas.

Le premier mot est *bumi,* nominatif *bumis,* « terre; » il correspond exactement au sanscrit भूमि *bhûmi,* en latin *humus.* Le persan moderne a conservé le mot بوم; dans le Zendavesta, ce mot est généralement remplacé par le thème *zem,* persan *zam,* dont l'existence dans l'idiome achéménien est constatée par le persan moderne زمين. Le zend a deux fois dans le Yaçna le mot *bûmîm,* mais je ne suis pas sûr que cette expression ait réellement la signification de « terre. »

A côte de ce mot *bûmi* il existait un autre terme *bu* correspondant au sanscrit भू. Nous retrouvons cet élément dans maint nom propre ;j'ai déjà eu l'occasion d'alléguer les *Buzæ* de Pline, le Βούσαι d'Hérodote, dans lesquels je vois un ancien *Buzâ* et *Buźâ.* Le nom Βουϐάρης (Hér. V, 21,) est probablement un ancien *Bûbara;* je classe sous cette même catégorie les mots en *buzanès,* tels que le grec Μιθροβουζάνης et l'hébreu שתרבוזני, que nous avons déjà expliqué.

La différence entre les pronoms *ima* et *ava* ressort clairement; *ima* indique l'objet le plus proche, *hic; ava* l'objet le plus éloigné, *ille.*

Quant à *adâ*, les trois premières fois, ce n'est pas le verbe « donner » qu'il faut alléguer ici. Le verbe persan correspond au verbe sanscrit धा *dhâ*, en grec ΘΕ. *Adâ* n'est point ἔδω, c'est ἔθη. Le zend donne un mot *dhâman*, persan *dâman*, qui veut dire « créature; » en sanscrit le mot धातृ *dhâtṛ* signifie « créateur. » Il est vrai que le mot दा *dâ*, latin *da*, grec ΔΟ, a tout à fait la même forme en persan; mais il est pour cela du devoir du critique d'établir quand c'est le verbe *dhâ*, quand c'est *dâ* qui est employé.

Ce qui a fait cette confusion dans les explications, c'est la coïncidence des deux racines par suite des lois phonétiques de l'ancien perse. L'aspirée du sanscrit et du grec devient la moyenne en persan, et la racine affectée de cette transformation perd toute dissemblance avec un mot originairement tout différent. Mais les langues modernes offrent des exemples du même phénomène, sans devenir trop peu clair; la coïncidence des deux mots *dâ* en persan ne rendait pas le langage plus obscur qu'il n'est en français par les deux acceptions dans lesquelles s'emploient les mots « louer, soie, » et tant d'autres.

Nous établissons, d'un autre côté, que le quatrième *adâ* dans la phrase *hya siyâtim adâ martiyahyâ* n'est pas le grec ἔθη mais ἔδω. Le verbe n'est plus absolu; il est suivi d'un régime *martiyahyâ* « à l'homme, » ce qui est aussi séparé de *siyâtim*, afin qu'on ne puisse pas lier le génitif à *siyâtim*, et croire ce dernier directement en rapport avec le mot *martiyahyâ*. Le sens de la

phrase citée est : « qui a donné à l'homme sa supériorité, » comme nous l'établirons plus bas.

Le persan retranche, comme le grec, les dentales à la fin du mot; et au lieu de dire *adât*, il dit *adâ*, comme le grec forme *ἔδω* au lieu de *ἔδωτ*.

Le mot *açmânam* trouve son représentant et en zend et en persan moderne ; c'est pour cette cause que son explication a été reconnue dès le début. *Açman* en zend, آسمان en persan, veulent dire « ciel, » c'est le mot qui nous occupe. Le sanscrit अश्म veut dire « pierre, roc. » Les langues iraniennes ont changé la signification en « firmament. » Pourtant je me déclare formellement contre ceux qui veulent voir ici un rapprochement avec les שמים, سماوات des langues sémitiques; la coïncidence ne me paraît, qu'un hasard.

Ormazd figure ici comme créateur du monde, comme dans le Zendavesta; ce petit catéchisme zoroastrien, qu'expose ici le monarque perse, est excessivement curieux à cause de sa simplicité, et parce qu'Ormazd n'apparaît pas encore subordonné à ce principe du temps infini qu'Anquetil a, à tort, mis au-dessus d'Ormazd et d'Ahriman.

Dans les langues inconnues, non éclaircies par aucune donnée ultérieure, il y a des expressions dont la critique la plus saine, la plus docte, ne saurait trouver, à coup sûr, la signification. Un tel mot nous occupera maintenant, c'est l'expression *siyâtis*. Ce mot ne se trouve que dans cette phrase : *hya siyâtim adâ martiyahyâ*, sauf un passage dans

l'inscription I de Persépolis. En vain cherchera-t-on une étymologie sûre, on ne peut s'arrêter qu'à des hypothèses. Aucun mot zend ne nous guide dans cet examen stérile, nous sommes abandonnés à nos propres forces.

Les traductions scythique et babylonienne ne nous peuvent rien encore apprendre ; la première nous montre le même mot *siyâtim*, qu'elle transcrit seulement, sans le traduire, comme c'est l'habitude dans cet idiome à l'égard des mots quasi-officiels.

M. Lassen et Westergaard le traduisent par « fortune. » M. Rawlinson l'interprète par « vie ; » je ne crois pas à l'exactitude de cette explication. Apparemment les deux phrases *hya martiyam adâ* et *hya siyâtim adâ martiyahyâ* ne signifient pas la même chose, ce qui aurait lieu, si nous admettions l'interprétation de M. Rawlinson.

Le latin *fortuna* dans l'acception de « destin » serait déjà mieux, mais l'étymologie n'en est pas sûre non plus. Je me décide pour la signification de « supériorité, domination, » eu égard à la supériorité de l'homme à l'égard des autres créatures, idée qui n'appartient pas seule au monothéisme israélite; on en trouve des traces dans le Zendavesta comme dans toutes les religions. J'adopte l'étymologie proposée par M. Benfey, qui fait dériver ce mot de la racine *khsi, si,* « dominer, régner ; » il est parent du mot *khsâyathiya,* c'est en un mot le grec ἀρχή; et c'est ainsi que j'explique également le même terme dans l'inscription I de Persépolis.

Je me suis déjà expliqué à l'égard du sens de la phrase; il reste encore à prouver que *martiyahyâ* est réellement le génitif remplaçant le datif. En effet, si ce mot cité était un génitif dépendant de *siyâtim*, pourquoi se serait-on permis une séparation qui est bien latine, qui se voit aussi en persan pour les pronoms, mais dont nul exemple ne justifierait l'usage à cette place? Pourquoi n'a-t-on pas mis le *adâ*, comme trois fois, à la fin de la phrase? A ces considérations s'en joint une autre également grave; c'est que le persan ancien semble entièrement avoir perdu son datif; nous ne le lisons nulle part, et il est toujours remplacé par le génitif. Je n'ai pas besoin d'ajouter que le génitif joue le même rôle en sanscrit, où le verbe *dâ* se trouve même plus fréquemment construit avec le génitif qu'avec le datif; la phrase serait dans la langue brahmanique : *yaḥ kshaityam adâd martyasya.*

Les mots *aivam parunâm khsâyathiyam aivam parunâm framâtâram* ont quelque chose de très-solennel. Darius ne se contente pas de se nommer roi de beaucoup, il s'arroge le titre de maître suprême, *multorum imperator*, car telle est la signification de *framâtar*, nominatif *framâtâ*.

Le terme employé ici par le monarque perse vit encore maintenant en Orient. La volonté émanant du juge suprême *framâtâ*, se nomme encore aujourd'hui *firmân* فرمان, forme nouvelle de l'ancien *framâna*, et le pâdichah porte encore les titres de فرماندار et فرماندە, qui équivalent aux anciennes expressions *framânadâra* et *framânada.*

Quant au mot *framâna*, il est curieux de trouver le même mot en plusieurs langues, sans que celles-ci y voient la même idée, le sanscrit प्रमाण *pramâṇa* signifie « preuve, » l'allemand *vermahn*, prononcez *fer-mân* « exhortation, reproche. »

Le verbe se disait *framâtanaiy*, d'où s'est formé le persan moderne فرمودن, le nom d'agent *framâtar* correspondrait au moderne فرمودار. La racine *mâ* se retrouve en outre en beaucoup de composés dans la langue moderne, nous citons نمودن formé de *anumâtanaiy*, « montrer; » آزمودن formé de *uzmâtanaiy*, « essayer; » پیمودن de *patimâtanaiy;* de ce dernier mot vient پیمان « serment, promesse, » provenant du *pâtimâna* achéménien.

Nous avons déjà eu à nous occuper du mot *paruva*, « avant, antérieur, » correspondant au sanscrit पूर्व, *pûrva*, et au zend *paurva;* nous voyons ici le terme *paru*, « beaucoup, » tout à fait distinct de ce mot-là. L'ancien persan nous révèle l'ancienne forme de cette expression, que le sanscrit présente déjà sous une forme plus récente. Le sanscrit पुरु, पुलु, *puru*, *pulu*, se rapproche du grec πολύ; le zend *pauru* (c'est ainsi qu'il faut écrire et non *pôuru*, *paouru*, etc.) montre le mot persan développé de la manière qu'on connaît à l'idiome de Zoroastre.

Je m'expliquerai plus tard sur la forme bâtarde *paruvnâm;* je me borne ici à remarquer l'usage absolu de cet adjectif, et à faire suivre quelques noms perses que les Grecs nous ont transmis dans leur physionomie originale.

Nous pouvons maintenant apprécier l'opinion de quelques grands savants, qui voulaient voir dans le nom de la mère de Cyrus le Jeune le persan پری زاده « fille des fées ; » nous savons que ce nom se serait prononcé en persan *Parikâzâtâ*, et que, partant, les Grecs nous auraient transmis un nom Παρικαζάτη et non pas Παρύσατις. Ce nom, je suppose, est l'an- *Parusiyâtis*, « la maîtresse de beaucoup de monde. » La suppression de l'*i* dans le mot se laisse facilement expliquer par sa grande renommée, qui n'est guère favorable à la conversation dans une bouche étrangère; il n'y a que les noms obscurs qui sont transcrits en grec presque sans altération. C'est par la suppression de l'*i* que s'explique la leçon Παρύσσατις.

Dans les textes zends (Yesht Farvardin, 30) se trouve le nom *Pouruciçtois*, ce qui doit se restituer *Pauruçistois*, en persan, nominatif, *Parucistis;* les Grecs n'ont pas connu ce nom-là.

A côté de cette forme *para*, semble avoir subsisté *parus*, zend *paurus*, maintenant *pôurus;* elle se retrouve dans le nom du père de Zoroastre, en zend *Paurusaçpa*, que les Perses prononçaient *Parusaçpa;* ce nom a quelque ressemblance avec le grec Πρηξάσπης ou Πρηζάσπης; j'hésite pourtant beaucoup à me prononcer sur leur identité.

Il reste encore dans ce paragraphe le mot intéressant *aivam*, « seul. » Le zend nous fournit *aêvaka;* cette forme est antérieure au sanscrit एक *êka*, et est le prototype du persan يك. Quant à la forme achéménienne *aiva*, elle est très-intéressante à cause de

la ressemblance avec le grec *οἶος*, éol. *οἶϜος*. Je passe sous silence l'interprétation étrange de ce paragraphe fournie par M. Rawlinson; la vraie explication était un fait acquis avant la découverte de Bisoutoun.

Le deuxième paragraphe se retrouve aussi presque dans toutes les inscriptions persépolitaines. Nous en avons déjà expliqué une partie; il reste pourtant encore à parler de *paruzanânâm* et de *duraiy âpaiy*.

Le premier terme ne nous fera plus de difficulté; il est composé de *para*, « beaucoup, » que nous connaissons déjà, et de *zana*, « homme. » Ce mot *zana* vient de la racine *zan*, « engendrer, » et est la seule trace qui nous en reste dans les débris connus de la langue achéménienne. La racine *zan* est le sanscrit जन्, le grec *γεν*, le latin *gen*, le germanique *kin*, et veut dire « engendrer. » L'homme se disait en perse *zana*, au féminin *zanâ* ou *zanî*; cette dernière formation s'est seule conservée dans le زن moderne, qui signifie « femme, » comparable en ceci à l'allemand *frau*, dont le masculin s'est aussi effacé. A côté de ce mot *zanâ*, subsistaient le mot *zanakâ*, qui est devenu زنكه, et *zanaci*, dont le dérivé زنچى a pris l'acception de « femme impudique. »

L'infinitif de cette racine est en persan moderne زادن, ce qui nous donne un ancien *zâtanaiy* équivalant au sanscrit जातुम्, *gâtum;* le participe زاد vient de l'ancien *zâta*, ce que nous retrouvons en plusieurs noms propres, entre autres dans le nom ויזתא du livre d'Esther.

La locution *duraiy âpaiy* se rencontre plusieurs fois et avec plusieurs orthographes; on trouve *duraiyâpaiy* et *duraiâpaiy;* la dernière leçon est fautive. L'idée développant l'idée de *ahyâyâ bumiyâ vazarkâyâ,* « de cette vaste terre, » a été tout à fait mal comprise par M. Rawlinson, qui voit dans le premier mot un sanscrit धुर्य *dhuryas,* et dans le dernier le sanscrit अपि *api,* « aussi. »

Le savant anglais avait déjà remarqué, avec raison, que la traduction scythique ne rendait généralement pas ce mot. Cette circonstance a sa raison en ce que ces termes ne sont qu'une amplification de l'idée énoncée ci-dessus. Quant au sanscrit *dhurya,* ce mot veut dire « bête de somme, » et je ne sais comment est venue à l'auteur l'idée peu britannique de vouloir supposer ici un substantif ayant la signification de « roi. » M. Benfey a déjà donné la seule vraie et incontestable explication : *dûraiy* veut dire « dans le lointain, » et *âpaiy* « près; » *dûraiy* est le sanscrit दूरे *dûrê,* le persan دور; *âpaiy* est un reste d'une classe de noms dont quelques-uns se retrouvent encore en zend et en sanscrit. La syllabe *pi* forme des adjectifs avec quelques propositions; nous avons ainsi *prapitvá,* zend *frapithva,* ce qui présuppose l'existence de *prapi*, zend *frapi;* ensuite nous avons le mot védique *sapitvá,* « proximité, » et enfin आपि, « proche parent, » et आपित्व *âpitva,* « proximité. » Le persan moderne a fait dériver de ce radical आपि le mot آفه « neveu, parent. » Le docu-

ment de Nakchi-Roustam a une fois le mot *dûraiy* seul, et dans ce passage on s'est étonné que la version la rende; mais la raison de l'omettre comme une tautologie a disparu dans le texte de l'épitaphe.

Les mots *ahyâyâ bûmiyâ vazarkâyâ* sont des génitifs féminins, fléchis conformément au sanscrit. *Ahyâyâ* est un archaïsme, il rappelle le védique *asyâyâs*, अस्यायास्. Ces génitifs dépendent du mot *khsâyathiya*, qui précède et qui ne suit pas *dûraiy âpaiy*, comme l'a cru M. Rawlinson. Son commentaire, du reste, contient la leçon la plus salutaire pour tous les interprètes. Il s'exprime ainsi : « Nous pouvons nous former une idée des progrès qu'ont faits les recherches cunéiformes depuis ces deux ans, en observant que cette courte inscription, que M. Burnouf estimait pauvrement expliquée par une centaine de pages d'un commentaire détaillé, exigera dans ce mémoire à peine le même nombre de lignes pour être pleinement et suffisamment interprétée. » Le savant anglais se trompe; sans lui faire de reproche, nous le prions seulement de nous pardonner, si nous n'avons trouvé nullement satisfaisante ni parfaite la traduction proposée par lui, et si nous avons adopté entièrement la traduction faite par les érudits allemands, et obtenue indépendamment de l'inscription de Bisoutoun.

Nous nous abstenons du reste, contrairement à M. Rawlinson, de vouloir déterminer le but de cette inscription, nous ne le connaissons pas, et ne savons à quel dessein et à quelle occasion le monarque perse

a fait sculpter ce document dans le roc du mont Elvend.

INSCRIPTIONS PERSÉPOLITAINES DE DARIUS, FILS D'HYSTASPE.

Nous abordons les inscriptions de Darius qui se trouvent à Persépolis, dans les ruines de ce splendide palais, auquel Darius semble avoir mis la première main. Les décombres de ce palais, dont la construction est attribuée à Djemchid par les Persans de nos jours, se nomment le palais de Persépolis تخت جمشيد. Le village voisin s'appelle Istakhar, et est identifié par les habitants de l'Iran avec cette grande métropole des Pichdâdiens que nous connaissons sous le nom de Persépolis. D'après les historiens persans, la ville d'Istakhar était d'une grandeur et d'une splendeur fabuleuses : c'était, selon quelques-uns, le grand Cayoumors qui l'avait bâtie, et tous les rois ses successeurs avaient ajouté à sa magnificence.

En effet, la ville de Persépolis, quoique ayant des rivales, telle que Suzes, Ecbatane et d'autres villes, et quoique destinée principalement à recevoir les dépouilles mortelles des grands rois, semble avoir été considérée comme la capitale de la Perse. Le nom même l'indique. Il n'y a pas de doute que le nom de Περσέπολις ne soit un nom formé par les Grecs, mais il me paraît aussi évident qu'il n'est qu'une traduction pure et simple d'un mot persan correspondant.

Quel a été ce nom équivalent? Nous ne le savons pas; mais il ne faut pas croire que le nom de la ville ait été absolument celui du pays entier. Les passages de Xénophon (*Cyr.* II, 1), de Justin, de Ctésias, qu'on a bien cités à cet effet, ne prouvent pas beaucoup contre la presque unanimité avec laquelle les Grecs appellent la cité Περσέπολις. En outre, il serait sans exemple qu'un peuple eût investi sa capitale de son nom; cette hypothèse a été proposée par M. Rawlinson pour justifier l'interprétation vicieuse d'un texte dont nous parlerons tout à l'heure.

Le nom que les Persans modernes donnent à cette capitale est اسطخر *Istakhar;* serait-il bien à présumer que les petits-fils de ces Perses qui avaient illustré leur grande cité de leur propre nom, et qui avaient vu dans la magnificence de la ville un témoignage de la puissance nationale, eussent changé cette dénomination, qui leur devait être familière, contre un nom obscur et inconnu? Ce n'est guère probable. Nous demandons alors d'où ce nom d'Istakhar ou Setakhar?

Nous proposons une réponse, peut-être hardie, mais que nous ne donnons qu'à titre de supposition: c'est que le mot اسطخر n'est qu'une défiguration d'un ancien *pârçatacara* ou *pârçatakhra*, «porte ou palais de Perse,» et nous aurions ainsi expliqué à la fois la dénomination grecque et l'étrange nom de nos contemporains [1].

[1] On pourrait croire que Περσέπολις ne fut qu'une transformation de Περσεπύλη.

Les procopes sont assez communes en persan moderne ; surtout dans les noms géographiques. Le mot entier s'écrirait en persan پارستچر ou پارستخر ; on l'estropiait, en supprimant le پار : ainsi se serait formé Istakhar, que nous connaissons chez les Persans modernes.

Je laisse cette supposition pour aborder la question des inscriptions mêmes, et je m'adresse d'abord aux deux grands documents qui se trouvent au mur du midi, derrière R dans le plan de Niebuhr. Je prends d'abord l'inscription H, qui commence en ces termes.

INSCRIPTION H.

Auramazdâ vazarka hya mathista bagânâm hauva Dârayavum khsâyathiyam adadâ hausaiy khsathram frâbara vasanâ Auramazdâha Dârayavus khsâyathiya. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya Iyam dahyâus Pârça tyâm manâ Auramazdâ frâbara hyâ nibâ uvaçpâ umartiyâ vasanâ Auramazdâha manacâ Dârayavahus khsâyathiyahyâ hacâ aniyanâ naiy tarçatiy.

Thâtiy Dârayavus khsâyathiya manâ Auramazdâ upaçtâm baratuv hadâ vithibis bagaibis utâ imâm dahyâum Auramazdâ pâtuv hacâ hainâyâ hacâ dusiyârâ hacâ draugâ aniya imâm dahyâum mâ âzmiyâ mâ hainâ mâ dusiyâram mâ drauga aita adam yâna. .m źadiyâmiy Auramazdâm hadâ vithibis Bagaibis aitamaiy Auramazdâ dadâtuv hadâ vithibis Bagaibis.

C'est un grand dieu qu'Ormazd ; il est le plus grand des dieux. Il a fait roi Darius ; il lui a conféré l'empire. Par la volonté d'Ormazd Darius est roi.

Le roi Darius déclare : Cette terre perse que m'a conférée

Ormazd, belle, riche en chevaux, richement peuplée, ne redoute aucun ennemi par la volonté d'Ormazd et la mienne.

Le roi Darius déclare : Qu'Ormazd, avec les dieux du pays, m'accorde son secours. Et qu'Ormazd protége ce pays de guerre, d'infortune, d'imposture. Que nul ennemi n'envahisse ce pays, ni la guerre, ni l'infortune, ni l'imposture. C'est cette grâce que je demande à Ormazd et aux dieux du pays, c'est ce qu'Ormazd et les dieux du pays veuillent me donner.

Ce document attrayant ne l'est pas moins par son fond que par sa forme; il est riche en expressions, en tournures qui, sans lui, nous seraient restées inconnues.

Qui ne se rappelle à ces deux mots *Auramazdâ vazarka* le اكبر الله des Arabes? Darius a soin d'ajouter que ce « grand » indique plus que ce mot ne semblerait indiquer de prime abord : *hya mathista bayânâm*, il est le plus grand des dieux. Quels sont ces dieux? Les inscriptions n'en nomment qu'un seul : *Mithra*.

La troisième ligne nous présente une forme bien intéressante *adadâ*, équivalant au sanscrit अदधात्, *adadhât*, en grec *ἐτίθη*, comme nous avions déjà l'aoriste *adâ*, correspondant au sanscrit *adhât* et au grec *ἔθη*.

Il est curieux de voir comment une question si simple que celle des verbes दा et धा embarrasse un homme tel que M. Rawlinson. Il s'exprime ainsi : « Il est impossible de distinguer positivement si les deux expressions *adâ* et *adadâ* appartiennent à la même racine que les participes *dâta*, *dâtam*, qui cer-

tainement veulent dire « donné, » (sanscrit दत्त), ou si elles sont plutôt dérivées de धा, *dha*, « établir, maintenir. » Et il ajoute dans une note : « Je suis définitivement décidé à distinguer entre les formes simple et redoublée, en assignant la première à दा, la seconde à धा. »

Je demande pardon, il est bien facile de distinguer entre les deux racines : lorsque *dâta* veut dire « donné », il appartient à *dâ;* lorsqu'il signifie « établi », ou comme substantif « loi », il vient de *dhâ.* La note m'est incompréhensible; M. Rawlinson fait venir l'aoriste d'une racine et l'imparfait d'une autre, et pourtant l'aoriste et l'imparfait signifient la même chose.

Le *hausaiy* est une mauvaise écriture pour *hauvasaiy;* des fautes de ce genre se trouvent assez souvent dans les inscriptions d'une époque plus récente.

Dans le deuxième paragraphe, le monarque s'enorgueillit de la sûreté dont ce pays jouit sous son égide. Le passage est remarquable à cause de la tournure unique : par la volonté d'Ormazd et par la mienne.

Le nom *Pârça* n'est qu'une apposition au mot *dahyâus*, c'est pour cela qu'il est un masculin, tandis que les adjectifs prennent le genre du dernier mot.

Une des locutions uniques est aussi la caractéristique de la Perse par ces trois mots : *nibâ uvaçpâ umartiyâ. Nibâ* est, comme on l'a déjà remarqué, le sanscrit निभ *nibha*, « brillant, beau, » et synonyme

en quelque sorte du sanscrit सुभ *subha*, persan خوب, anciennement 𐎢𐎲 *uba*. Je suppose que le moderne نيك s'est formé d'un ancien *nibaka;* seulement les formes نيكو et نيكوى feraient difficulté. On pourrait constater une métathèse, de sorte que نيكو serait altéré de نيوك, mot qui maintenant indique « fiancée. » Ce qui, du reste, vient à l'appui de mon hypothèse, c'est le pehlvi [illegible], que l'on peut transcrire ניוך, et qui est la traduction du zend *çrîra* « illustre. »

Le second mot *uvaçpâ* est le féminin du mot *Uvaçpa*, nom du fleuve Choaspe, aux bords duquel était jadis située la ville de Suzes. Le mot achéménien équivaut au sanscrit स्वश्व, *svaçva*, *εὔϊππος*. La gutturale du grec *χοάσπης* ne fait plus de difficulté pour nous.

Umartiyâ est composé de la même manière, étant le correspondant du sanscrit सुमर्त्य, *sumartya*, « riche en hommes. » Nous rapportons ici le nom Ὀμάρτης, conservé par Athénée, XIII, 575 b.

La contraction de la voyelle longue *â* dans *manâ*, est également régulière à cause de la conjonction *câ*, qui enlève la cause de la prolongation. Nous avons déjà dit que la même abréviation avait lieu en *manarâdiy* « à cause de moi, » d'où vient le منرا moderne.

La construction du verbe *tarç* avec *haçâ*, suivi de l'instrumental ou de l'ablatif, est déjà connue par l'inscription de Bisoutoun. L'instrumental en *anâ*, lequel ne semble s'être conservé que dans les adjec-

tifs pronominaux, équivaut, quant à la valeur grammaticale, au sanscrit एन; l'identification, proposée par M. Rawlinson, avec l'ablatif sanscrit अन्यस्मात्, *anyasmât*, repose sur une erreur. L'idiome achéménien aurait exprimé cette dernière forme *aniyâmâ*, non *aniyanâ*.

Dans le troisième paragraphe, il faut lire *baratuv* au lieu du *bartuv* de M. Rawlinson : c'est la première conjugaison.

Je lis *hadâ vithibis bagaibis*, non pas *vithaibis;* de *vith* se forme le thème *vithin*, non pas *vitha* (𐎻 𐎡 𐎰); la forme en a nécessité *vaitha*, 𐎺 𐎡 𐎰. Je crois, avec M. Rawlinson, que cette expression équivaut, quant au sens, à peu près au grec *θεοὶ πατρῷοι*. On retrouve cette formule presque toujours à la fin des textes persépolitains.

Nous avons devant les yeux pour la première fois le verbe simple *pâ*, sanscrit पा, « protéger, » ensuite « régner. » La forme *pâtuv* équivaut exactement au sanscrit पातु, *pâtu*, « protége. » La racine a beaucoup de dérivés; nous citons le mot moderne پادشاه, déjà expliqué, et les mots anciens *pâyu* « protecteur », et « protégé », et *pânu;* ils se retrouvent dans les noms de Ctésias, Βαγαπαῖος, formé de *Bagapâyus*, « protégé des dieux; » *Ἀρτάπανος*, *Artapânus; Μεγάπανος* (Hér. VII, 62), *Bagapânus*.

La construction est avec *hacâ*, suivi de l'ablatif ou de l'instrumental; pour les trois mots *hainâ*, *dusiyâram*, *drauga*, il y a coïncidence des deux cas. Quant à ces mots, leur interprétation est aisée.

Hainâ est le sanscrit सेना, *sênâ*, « armée ; » le *h* est conservé parce que l'*a* lui est inhérent. Le zend a de même *haina*, le persan moderne a conservé هينا avec la signification de « glaive, » comme les deux significations se rencontrent aussi dans le sémitique חרב, حرب. Je suppose, mais seulement à titre d'hypothèse, que *hainâ* se retrouve dans le nom Ἥλικος (Ctés.), formé de Ἥνικος pour le rapprocher du grec; ce serait *hainika*, « guerrier, » correspondant du sanscrit सैनिक, *sâinika*.

Le mot *dusiyâram* est traduit par M. Rawlinson « décrépitude, » par M. Benfey, « mauvaise année. » Tous deux paraissent avoir vu dans la terminaison *yâram* le mot zend *yâre*, le persan يار, l'allemand *Jahr*. Comment on peut demander de préserver un pays de décrépitude? c'est ce que je ne comprends pas bien; le sens pourtant proposé par M. Benfey a quelque chose de très-plausible. Néanmoins, je prends la signification plus large et traduis « calamité, » attendu que je ne vois, dans la terminaison *yâra*, que le suffixe formateur يار, non pas le substantif voulant dire « année. » Ce suffixe dérivatif se trouve aussi en zend *paitiyâra*, perse *patiyârem*, persan moderne پتيارە, « infortune, péché, » mot dans lequel personne ne cherchera le mot « année. » Ensuite, si le premier élément était le préfixe correspondant au grec δυς, au sanscrit *dus*, l'idiome achéménien nous présenterait probablement un *duźiyâram*. La première partie est le verbe *dus*, sanscrit दुष्, *dush*, « violer, blesser, » qui, en réalité, est de la même origine

que le préfixe en question. Ce même mot reparaît en *dusta*, « méchant, » d'où vient le moderne دشت. En voici assez pour rétablir les faits et pour revendiquer au mot *dusiyâra* sa signification plus générale de « calamité »; quant à *drauga*, il a déjà été expliqué. Ces trois mots se retrouvent tous dans les lignes suivantes.

M. Rawlinson a très-bien adopté, au lieu de *abiy*, *aniya;* au lieu de ⩵ī, il faut lire ⩵‹; il est fâcheux pourtant qu'il ait entièrement méconnu le sens de la phrase : *Âniya imâm dahyâum mâ âźmiyâ. Aniya* veut dire « ennemi; » c'est le nominatif de *aniyanâ* que nous venons d'expliquer; l'interprète anglais a pris *aniya*, le substantif, pour un verbe et s'est efforcé de faire un substantif du verbe *âźmiyâ* (sanscrit आज्मियात्). Par cette explication, le sens se lie très-bien à ce qui précède. Le roi Darius a signalé à Ormazd quatre choses à détourner de son pays : l'ennemi, la guerre, la calamité, l'imposture ou la révolte. *Aniya* est le sujet régissant le verbe *âźmiyâ*. Le sens de la phrase est tout simplement : « Inimi-« cus hanc terram ne adoriatur. »

Quant au verbe *âźmiyâ*, c'est une de ces formes irrégulières dont la racine *gam* ne manque pas. On l'a voulu assimiler au moderne آزمودن, qui se disait anciennement *uzmâtanaiy*. A côté de *gam*, il consiste, comme en sanscrit ज्म्, *ǵam*, en une forme subsidiaire *źam;* le sanscrit vêdique donne परिज्मन्, उपज्मन्, पृथुज्मन्, *pariźman*, *upaǵman*, *prthuǵman*, le perse présente *âǵmiyâ*, qui équivaudrait à un sans-

crit *âġmiyât*, si la forme existait. L'élision de l'*a* radical est la même qu'en *hagmatâ;* de *hagmatanaiy* ou *âźmitanaiy* est venu le moderne آمدن.

La phrase suivante a été retrouvée par M. Rawlinson; elle est complète, sauf le mot *yân.....m.* M. Benfey a cru devoir passer outre sur cette lacune, mais, je crois, à tort. Je ne reconstruis pas le mot, qui n'est pas strictement nécessaire pour comprendre la phrase, attendu qu'il manque dans l'inscription de Nakchi Roustam, mais je crois qu'il équivaut en quelque sorte au zend *âyâpitĕm*, « désir. »

La version du savant Anglais me semble tout à fait erronée; le mot *źadiyâmiy* ne vient pas de *hâ* « quitter, abandonner, » mais c'est exactement le zend *ġaidyêmi*, comme l'a déjà remarqué le professeur de Göttingue, et il veut dire « je prie. » Ce dernier savant a tort pourtant de l'assimiler à *thah*, *thah* est le sanscrit शंस् *çans*, *źad* le sanscrit गद्, *gad*, « parler. »

Le mot *dadâtuv* est ici le sanscrit ददातु, *dadâtu*, le grec *διδότω*, le latin *dato*, et veut dire « qu'il donne. » Le sens de la phrase est donc, je crois, irrévocablement celui-ci en traduction littérale :

« Id ego rogo Oromazem cum diis patriis, id mihi « Oromazes dato cum diis patriis. »

Le pronom *aita* est exactement le sanscrit एतद्, *êtad*, le zend *aêtat;* l'idiome contemporain et le pehlevi n'ont conservé que l'adverbe ايدون, pehlevi [pehlevi], איתון, qui vient de *aitavana*, *aitauna*, correspondant au sanscrit एतावत्, *êtâvat*.

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE MIRZA A. KASEM BEG,

À M. GARCIN DE TASSY.

Saint-Pétersbourg, 7/12 août 1851.

J'ai été charmé de trouver mon article dans le n° 81 du Journal asiatique, où j'ai lu aussi avec plaisir votre notice du *Persian Chess* de M. Bland. J'ajouterai à ce que vous avez dit, que l'expression شاه مات n'est pas précisément persane; elle est plutôt turque, et signifie « le roi est étonné, surpris. » مات قالمق est encore généralement usité parmi les habitants de l'Aderbidjan. Ils disent لاپ مات اولدی « Il est tout à fait surpris, » c'est-à-dire « il ne sait que faire. » Les Persans de l'Aderbidjan emploient aussi les expressions مات ومعطّل شد « Il fut surpris et embarrassé. » مات وحیران شدم « Je fus surpris et étonné, etc. » En terme de jeu, مات قیلدم signifie en turc : « J'ai gagné; » mais les Persans n'emploient pas cette expression. Ils disent : بردم ou زدم.

LETTRE A M. DEFRÉMERY,

SUR MOHAMMED ET-TENACÏ ET SON HISTOIRE DES BENI-ZÏAN.

Constantine, le 2 juillet 1851.

Mon cher ami,

Depuis la dernière lettre que je vous ai écrite, deux manuscrits arabes sont venus enrichir ma petite collection et

lui donner quelque importance. Le premier, dont je ne vous parlerai que pour mémoire, est un commentaire du *Diwan de Moténabbi,* composé en 462 de l'hégire (1069-70 de J. C.), par El-Ouahidī, الواحدى; grand in-folio de 820 pages, copie très-nette, écrite au Caire en 1161 (1748), par Soliman ben Mouça Ech-Chérif El-Abīdī El-Azharī. Quant au second, à l'intérêt duquel les lecteurs du Journal asiatique ne sont pas étrangers, c'est *Le Collier de perles et d'or vierge,* ou *Tableau de la noble généalogie des Beni-Zīan, et histoire des rois illustres de cette dynastie,* par le chéikh Abou-Abd-Allah-Mohammed-ben-Abd-el-Djélil-et-Ténacī, in-folio de 574 pages, copié dans le Mogreb, en 1167 (1753-4), par Abou'l-Abbas-ben-Mohammed-es-Senoucī-es-Sīnī, et d'une parfaite conservation.

Au mois d'octobre 1849, M. l'abbé Bargès publia un passage de ce livre (*Journal asiatique,* octobre 1849, p. 329 et suiv.). Un an après, il donna une explication de quelques allusions historiques qui se rencontrent dans son premier travail. Et-Tenacī nous est donc connu[1].

Cependant vous aurez l'indulgence d'accepter, comme un complément nécessaire des remarques faites par mon devancier, la biographie de l'historien des Beni-Zīan, accompagnée d'une analyse sommaire des matières contenues dans son ouvrage. On lit dans le *Tekmilet ed-dibadj* d'Ahmed-Baba le Tombouctien, t. II, fol. 134 v°, l. 17 : « Mohammed ben Abd-Allah ben Abd El-Djelīl El-Kasrī Et-Tenacī Et-Tlemçânî fut un docteur du plus grand mérite; il savait le Koran par cœur, et était profondément versé dans tous les genres de littérature. C'est de lui que veut parler Ahmed ben Daoud l'Espagnol, dans le passage où il dit : « Notre savant professeur, le docte et honorable imam, doué d'une mémoire qui tient du prodige, et dont les travaux littéraires ont fait école. » Abou Abd-Allah ben El-Abbâs le désigne par les épithètes

[1] Antérieurement à M. l'abbé Bargès, notre savant confrère et ami M. de Slane, avait déjà appelé l'attention sur l'ouvrage de Ténacī, dans son *Rapport adressé à M. le Ministre de l'instruction publique*, en 1845, p. 4. C. D.

d'illustre et savant docteur; il écrit même quelque part : « J'ai eu le bonheur d'assister, vers les dernières années de sa vie, à ses leçons d'arabe, de droit, de hadis (traditions) et d'exégèse koraniques. » L'imam Es-Sénoucī ne le cite qu'avec les expressions suivantes : « L'imam de Ténès, le type de l'érudition; le modèle de la science, qui retenait si fidèlement dans sa mémoire le livre de la révélation, et savait répandre les lumières de la vérité sur les questions les plus obscures. » Ibn Daoud nous apprend aussi qu'ayant été interrogé par quelqu'un sur le mérite particulier des docteurs de Tlemcen, il avait répondu : « La science est l'apanage d'Et-Tenacï; la piété caractérise Es-Senoucī, et c'est à Ibn-Zekrī qu'appartient l'excellence du professorat. »

Mohammed ben Abd-Allah ben Abd-el-Djélīl Et-Ténacï avait fait ses études sous les professeurs les plus renommés, tels que Ibn-Merzouq, Kâcem-el-Akbânī, Ibn-el-Imâm, Ibn-en-Nedjdjar, Ibrahim-et-Tâzī et Ibn-el-Abbâs de Tlemcen.

Son ouvrage le plus important, sans contredit, est connu sous le titre de : نظم الدرر والعقيان فى دولة آل زيان, *Le Collier de perles et d'or vierge*, ou *Histoire de la famille de Zīan.* Nous avons de lui un volume auquel il a donné le nom de الضبط وراح الارواح, *L'Orthographe, ou la récréation des âmes.* Mais le traité dans lequel il a déployé une grande érudition, est sa *Longue réponse à la question des Juifs de Touat,* جواب مطوّل عن مسئلة يهود توات. Voici en quels termes l'imam Es-Sénoucī s'exprimait sur le mérite de cette thèse : « N'est-on pas frappé de la justesse d'entendement, de la finesse de pénétration, de la foi sincère avec laquelle l'imam Et-Tenacï a trouvé le joint de la question ? etc., etc. » Je ne pousserai pas plus loin les détails.

Au nombre de ses disciples les plus célèbres, doivent être comptés Ibn-Saad, El-Khatīb ben-Merzouq, Es-Sebth, Ibn-el-Abbâs es-Séghīr, Bil-Kacem ez-Zouaouī et Abd-Allah ben-Djellal.

Ce fut au mois de djoumad et-tsanï, l'an 899 (mars 1494), que mourut cet historien éminent.

Puisque le manuscrit de la Bibliothèque nationale coté sous le n° 703, ancien fonds, est incomplet et en mauvais état; puisque les exemplaires de l'histoire des Beni-Zïan sont très-rares, il devient nécessaire d'en esquisser ici la notice. Au folio 1 r°, l'auteur écrit en prose élégante et rimée l'éloge du prince régnant, Abou Abd-Allah Mohammed ben Abou Abd-Allah Mohammed ben Abou Tsâbet ben Abou Tachefïn ben Abou Hammou, descendant des princes orthodoxes; et laisse entrevoir le but de son livre dans un distique terminé par ces mots : علاها عن على وفاطمة « La noblesse de son sang vient d'Alï et de Fathma. » Plus loin, il se prononce plus nettement, en disant : على ان اجعل له تصنيفًا يكون ملوكيا اديبا يشتمل على التعريف بنسبه وسلفه الكريم وبيان شرفه فى الحديث والقديم « Je me propose de composer en son honneur un ouvrage digne des rois et essentiellement littéraire, où soient démontrées sa généalogie et l'antiquité de sa race, un ouvrage qui illustre sa noblesse et celle de ses aïeux. »

Au verso, l. 3, il établit la division des matières. « J'ai partagé, dit-il, mon ouvrage en cinq livres; le premier livre en sept chapitres; le second en trois chapitres; le troisième en seize chapitres; le quatrième en huit chapitres, et le cinquième en quatre chapitres. »

Ier livre : Tableau de la généalogie du sultan Abou Abd-Allah Mohammed et de l'antiquité de sa race; sa noblesse et celle de ses ancêtres; jusqu'au fol. 63.

IIe livre : Des qualités qui doivent distinguer un roi. — Conduite qui convient à un monarque. La justice est l'âme des vertus royales; jusqu'au fol. 124.

IIIe livre : Recueil d'anecdotes piquantes et de traits d'esprit empruntés à différentes nations; jusqu'au fol. 215.

IVe livre : Exposé des beautés du langage en vers et en prose; jusqu'au fol. 262.

Vᵉ livre : Traité de morale et de philosophie pratique; jusqu'au fol. 282.

Le volume est terminé par un précis historique de l'origine du peuple arabe, et par sept *kacīda* du sultan Abou-Hammou, qui régnait à Tlemcen en 707 (1307-8).

Il serait inutile pour un orientaliste de chercher des renseignements nouveaux dans les six premiers chapitres du livre premier; car nous possédons aujourd'hui une histoire des Arabes complète, d'une coordination claire et parfaite, et empreinte d'une judicieuse critique. M. Caussin de Perceval, à l'aide de matériaux épars et informes, est parvenu à reconstruire un monument antique, et, pour parler sans métaphore, il a reconstitué avec autant de sagesse que d'érudition le vieux monde arabe. Mais le passage d'Et-Ténacï qui mérite de fixer l'attention des savants, et dans lequel j'ai puisé un grand nombre de détails historiques entièrement inédits, c'est le septième chapitre du livre premier, ayant pour titre : بيان شرف بنى زيان, et comprenant l'histoire de cette dynastie depuis l'année 637 de l'hégire (1239-1240 de J. C.), jusqu'en 866 (1461-62). Il y a là une partie de ce que regrettait votre docte ami M. Reinhart Dozy, dans l'introduction de son Histoire des Benou-Ziyan de Tlemcen, insérée au Journal asiatique (mai et juin 1844, p. 378 à 416). Toutes les marges de ce chapitre sont couvertes d'annotations, parmi lesquelles je distingue celle-ci : بويع الامير محمد بن ابى زيان محمد بن ابى ثابت عام ٨٦٦ وفى ايّامه مؤلف هذا الكتاب « Ce fut en 866 (1461-2) qu'on prêta serment à l'émir Mohammed ben Abou Zīan Mohammed ben Abou Tsâbet; à cette époque vivait l'auteur du présent livre. »

Si le second livre ne devait pas être plutôt considéré comme un essai de littérature, j'admirerais la simplicité d'un auteur qui, vivant sous un régime despotique, prodigue les trésors de son érudition pour rédiger une morale en action à l'usage des monarques musulmans. Quoi qu'il en soit, j'y ai lu une foule de citations fort instructives, tirées des

bons auteurs. C'est un compendium des éléments de la vie politique chez les Arabes.

Dans le troisième livre, le style d'Et-Ténacî revêt une forme moins sévère, mais aussi plus attrayante. Son idée dominante, c'est de démontrer par des exemples la supériorité de l'esprit et du génie arabes; supériorité incontestable aux yeux des nations musulmanes, attendu que leurs écrivains ne parlent jamais des autres peuples de la terre. Comme une lettre d'ami n'a point la prétention d'être un mémoire scientifique, je me contenterai de vous noter en abrégé les principaux chapitres. Le quatrième contient des anecdotes érotiques de bon goût, où les vers surabondent. Le cinquième est consacré aux bons mots et réparties ingénieuses de quelques Bédouins. Dans le dixième est exposée par tableaux la physiologie du parasite. L'éloge des femmes, commençant nécessairement par Aïécha et Fathma, occupe le onzième chapitre. Puis viennent les paroles des enfants célèbres, au chapitre XII, et les joyeusetés, au chapitre XVI. — Depuis le travail de M. Garcin de Tassy sur la Rhétorique des nations musulmanes, je n'ai point encore vu un aussi bon traité des tropes que celui qui compose le quatrième livre. L'imam de Ténès y a classé et expliqué toutes les figures qui relèvent la pensée ou l'expression; il a composé, suivant son propre langage, un *Collier de perles* d'éloquence, et n'a rien négligé pour faire ressortir l'excellence de la poésie, qui est la vraie musique des Arabes. — Arrivés au cinquième et dernier livre, nous pourrions entrer dans le domaine de la morale islamique, étudier *les commandements du Koran, les préceptes de la loi et le dire des sages;* mais nous n'ignorons pas, mon cher ami, que vous savez tout cela aussi bien que Et-Ténacî. — Avant de fermer ma lettre, je vous ferai une nouvelle confidence, au sujet de Mohammed ben Abd-Allah ben Saïd de Tlemcen, que les historiens et les biographes désignent le plus souvent sous les noms de Ibn-el-Khatib Abou Abd Allah Liçân-ed-Dine. Cet auteur fécond occupe une place importante dans le *Tekmilet-ed-Dibadje,* à

partir du fol. 55 v°, l. 2 ; il a laissé, dit Ahmed-Baba dans la longue et consciencieuse énumération de ses œuvres, un grand travail historique sur Grenade en huit volumes, avec le titre de الإحاطة فى تاريخ غرناطة.

A. Cherbonneau.

EXTRAIT

D'UNE LETTRE DE M. CH. SCHEFER À M. DEFRÉMERY.

Thérapia, le 14 septembre 1851.

Un ûléma de mes amis, arabisant très-distingué, est chargé de faire le catalogue raisonné de tous les manuscrits qui se trouvent dans les bibliothèques publiques de la capitale. Il m'a déjà fait part de ses découvertes, et je compte vous adresser à ce sujet une lettre détaillée, que je vous prierai de vouloir bien faire insérer dans le Journal asiatique. J'ai entre les mains un exemplaire du تحفة العجائب, d'Ibn el-Athir. C'est un ouvrage curieux, que je me propose d'étudier et qui renferme des données intéressantes sur la géographie. Vous me parlez du تاريخ اربعة الوس d'Ouloug-Beg. Il en existait un exemplaire dans la bibliothèque de Fatih Sultan Méhémmed. Malheureusement, ce volume a disparu. Il doit cependant s'en trouver un autre exemplaire, soit à Sainte-Sophie, soit à Nouri Osmaniè. Un de nos amis, Ahmed Effendy, l'y a vu. La préface de cet ouvrage est en turc djagataï; le corps de l'ouvrage en persan. Je vais tâcher de m'arranger de manière à avoir l'Histoire de Sanaa, qui doit être un livre curieux. L'Histoire de Zébyd est assez commune; mais je crois que l'Histoire de Sanaa et de Djiddah est plus rare. La Catalogue des bibliothèques de Constantinople que l'on possède à Paris est fautif et très-incomplet. Le véritable Catalogue se trouve au ministère des finances, au bureau des Wakfs. Je tâcherai d'en faire faire une bonne copie. Ici, il n'y a rien de nouveau. L'Imprimerie impériale chôme;

on y travaille à la réimpression du *Camous*, et l'on imprime la suite des شقائق نعمانيه, intitulée ذيل عطائى. Il n'est encore rien arrivé de Perse cette année. Nous n'avons même pas de réponse aux lettres que nous avons adressées depuis huit mois. Je passe la plus grande partie de mon temps à courir pour les besoins du service. Je consacre deux jours par semaine à l'examen des documents de l'affaire des lieux saints, qui m'intéresse beaucoup, et que j'ai bon espoir de voir bientôt terminée. On va vendre ces jours-ci la bibliothèque d'Esaad pacha, ancien gouverneur général du Kurdistan. Il était très-versé dans le persan, et il se trouve parmi ses livres une foule de bons ouvrages.

À MONSIEUR REINAUD, MEMBRE DE L'INSTITUT, ETC. ETC.

Paris, 2 septembre 1851.

Monsieur,

J'ai l'honneur de vous transmettre la copie d'une note que je rédigeai au Caire, l'an dernier, pour l'usage de M. Batissier, agent consulaire de France à Suez, auteur d'un ouvrage estimé sur les monuments de tous les âges et de tous les pays.

« L'enceinte appelée mosquée (de *masdjed*, lieu de l'adoration), en arabe *djāmè*, n'a aucune forme déterminée par la loi religieuse. Elle peut être carrée ou ronde, ou couverte ou à ciel ouvert (*sub dio*), avec ou sans portique.

« Dans les principales mosquées des villes, le lieu particulièrement consacré à la prière se nomme *maḳṣoūrah* (retraite, réserve, enceinte réservée). C'est là que se trouve, dans l'épaisseur du mur qui fait face à la Mecque, la niche appelée *miḥrāb* ou *ḳiblah* (direction de la *ḳa'bah*); à droite du *miḥrāb* (relativement au spectateur) est le *minbar* (la chaire). En face du *miḥrāb*, et à une certaine distance, est le *dikkeh* (banc) ou tribune du *mouballégh*, qui est chargé de transmettre les paroles de l'imâm aux fidèles qui se tiennent derrière lui.

A la mosquée El-Azhar, le makṣoūrah est un vaste portique soutenu par plusieurs rangs de colonnes et ouvert seulement du côté de la cour ou *ṣaḥn* (impluvium). C'est sous ce portique que les professeurs (*moudarrécīn*) donnent leurs leçons, accroupis et adossés à leurs colonnes respectives. Les auditeurs, également accroupis, forment des cercles autour d'eux. La communication entre la cour et le makṣoūrah peut-être interdite à volonté au moyen d'un grillage en bois qui se place dans les entre-colonnements du rang extérieur.

« Le *ṣaḥn* (cour, *impluvium*) est un espace carré, généralement *sub dio*, c'est-à-dire à ciel ouvert, borné, du côté de la Mecque, par le makṣoūrah, et, sur les trois autres côtés, par des murs qui peuvent être garnis de portiques intérieurs à un ou plusieurs rangs de colonnes. Ces portiques se nomment *mouṣallā* (oratoire, au singulier), et cependant le véritable oratoire est le makṣoūrah.

« Aux deux principaux *mouṣallā* de la mosquée El-Azhar, sont adossés les *rouāḳ* (plur. *arwiḳah*) ou chambres affectées aux différentes nations ou provinces de l'Égypte et de l'étranger, qui envoient des élèves à la mosquée universitaire. Quelques-uns de ces *rouāḳ* possédaient autrefois de riches bibliothèques, et les revenus de leurs dotations assuraient aux étudiants et aux professeurs d'abondantes rations de vivres. Aujourd'hui, les bibliothèques sont dégarnies et les rations réduites au minimum.

« Le *miḍāah* (lieu des ablutions) peut se trouver, ou au milieu du *ṣaḥn* (impluvium), ou en dehors de l'enceinte principale, et être ou non pourvu de robinets (*ḥanafiyyèh*), selon le rite.

« Le *kanīf* (plur. *kounf* ou *kanīfāt*), c'est-à-dire les latrines, suppose, aussi bien que le *mīḍāah*, l'existence d'une *sāḳiyèk* ou machine hydraulique, ou, en général, d'une fontaine fournissant l'eau nécessaire aux ablutions.

« Le nombre et la position des minarets (*maādhin*) sont abandonnés au caprice des fondateurs ou des architectes. Mais je crois que la mosquée de la Mecque jouit seule du

privilége d'en avoir *sept*. Quand il n'y en a qu'un, ce minaret unique est ordinairement à côté de la principale porte.

« Comme annexes de la mosquée, peuvent être considérés le tombeau d'un saint, surmonté d'une *ḳoubbeh* « coupole » (si toutefois la mosquée elle-même n'est pas, en réalité, une annexe du tombeau près duquel on l'a bâtie), et une école pour l'enfance, généralement construite en forme de kiosque, sur la rue, c'est-à-dire en dehors de la mosquée, et au-dessus d'une fontaine (*sabīl*), qui tire son eau d'une citerne (*ṣahridj*) située au-dessous du pavillon. Cette fontaine est toujours publique.

« A la mosquée El-Azhar, et dans beaucoup d'autres, une coupole, soutenue par quatre colonnes, s'élève au-dessus du *miḥrāb* et de la chaire placée à côté. »

M. Coste a joint, à son grand ouvrage sur l'architecture arabe du Caire, un bon plan de la mosquée El-Azhar. C'est la meilleure illustration possible de la description qui précède. Je n'ai pas ce plan sous les yeux, mais je ne doute pas qu'il ne dise tout ce que vous désirez savoir bien plus clairement que ne pourrait le faire la description la mieux rédigée.

Agréez, je vous prie, l'assurance de ma haute considération et de mon dévouement.

F. Fresnel.

NÉCROLOGIE.

Les journaux ont annoncé la mort de M. Frähn, membre de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg et associé étranger de la Société asiatique. Voici le discours, prononcé le 20 août, à ses obsèques, par M. Brosset, au nom de la section historico-philosophique de l'Académie impériale des sciences.

« L'académie vient de perdre une de ses gloires, la Russie

un serviteur dévoué, la science un de ses plus fervents adorateurs, un pionnier non moins habile qu'infatigable.

« Né en 1782, à Rostock, Christian-Martin Frähn fut d'abord destiné au clergé; mais, soit qu'une excessive modestie le fît douter de ses forces, soit qu'un attrait plus puissant l'ait détourné de cette voie, il se lança bientôt dans la carrière des études orientales, sous la direction de O. Tychsen. Déjà connu par une brochure où se distinguaient, dans l'élève, l'esprit scrutateur et l'instruction solide qui promettent les grands maîtres, il accepta, en 1807, l'honorable invitation du Gouvernement russe, qui l'attacha comme professeur à l'Université de Casan.

« En 1817, ses engagements remplis, il allait rentrer en Allemagne pour y succéder à son maître, lorsque notre illustre président réussit à le retenir pour jamais en lui ouvrant les perspectives les plus séduisantes pour un vrai savant : les sciences orientales à développer en Russie, sous son impulsion, le Musée asiatique à organiser. En même temps, des offres brillantes lui étaient faites; mais M. Frähn, oublieux de ses intérêts, ne demanda que les charges et ne prétendit qu'à l'honneur de coopérer pour sa part à l'exécution des plans du savant qui présidait alors aux destinées de l'Académie. Célèbre, dès cette époque, par la publication de ses travaux sur les cabinets numismatiques de MM. Fuchs, Spréwitz, Potocki, il mit le comble à sa gloire par l'arrangement et par le catalogue du Musée asiatique, le plus riche du monde en ce qui concerne les monnaies orientales, ce Musée qui, sous sa main, devint moins un cabinet qu'une encyclopédie métallique des innombrables dynasties musulmanes et asiatiques en général.

« Comprise en grand, comme il la concevait, la numismatique, cette incessante divination d'énigmes, cette discussion d'infiniment petits, cette étude inépuisable des probabilités, prend les proportions d'une science, non plus accessoire, mais fondamentale; car elle exige, outre une analyse sûre des particularités et un jugement très-sain, une érudition

sans bornes, la connaissance synthétique de tous les témoignages écrits, dont le faisceau forme cette belle et vaste partie des connaissances humaines : la science du passé des peuples.

« Pour juger dignement le grand ouvrage qui présente le tableau des richesses de notre Musée, la *Recensio*, imprimée en 1826, il suffit de le comparer à ceux du même genre qui l'ont précédé, et qui font l'honneur des Tychsen, des Marsden, des Adler et des Castiglioni; pour l'apprécier, il faut voir quels progrès il a fait faire à une étude, livrée d'abord aux rêveries des demi-savants du XVIIe siècle, vraiment fondée par Kehr, l'un des plus anciens membres de la première Académie de Saint-Pétersbourg, jalonnée plus tard par l'abbé Barthélemy et par M. Tychsen. Entre les travaux de ces hommes, célèbres à divers degrés, et ceux de M. Frähn, il y a toute la distance qui sépare la pierre angulaire et fondamentale, de la coupole, brillant au faîte du monument.

« Fidèle aux prescriptions de nos statuts, M. Frähn cultiva sans distraction et exclusivement ses sciences favorites en vue de la Russie. C'est lui qui, le premier, tira des historiens arabes les notices sur les Variago-Russes, sur les anciens Slaves, sur les Bulgares de la Kama, sur les Khazars, et qui déterra, dans El-Nédim, les plus anciens détails sur l'ancienne écriture russe; qui traça l'histoire du commerce de la Slavonie avec l'Asie, au moyen de ces nombreux dépôts de monnaies orientales, que la terre livre chaque jour à nos investigations, histoire qui renferme l'un des secrets de la grandeur actuelle de la Russie. Si, ce que j'aime à reconnaître, d'autres l'ont beaucoup enrichie, par le fait de nouvelles découvertes, c'est qu'elle sera toujours à compléter, et que le sol de la Russie ne s'épuisera point à fournir des matériaux toujours nouveaux. Du moins, ici encore, M. Frähn a ouvert la route. Adopté par la Russie, il était devenu Russe par le cœur, par ses loyaux services, par ses travaux, par sa gloire incontestée.

« Bienveillant pour tous, particulièrement envers la jeu-

nesse, toujours prêt à tendre la main, à communiquer les richesses de ses portefeuilles, il a joué en Russie l'honorable rôle que remplissait en France son illustre ami, le vénérable baron de Sacy; comme lui, il employait toute son influence à faire connaître les littératures de l'Orient, à aider les hommes voués à ce labeur. Si les connaissances relatives à ce sujet ont pris en Europe un développement immense, on peut sans contredit l'attribuer au génie de ces deux hommes, en même temps qu'aux gouvernements qui les ont discernés, protégés.

« Passée tout entière au sein de cette médiocrité si vantée, la vie littéraire de M. Frähn s'écoula dans une obscurité consentie, voulue, recherchée de sa part; mais aussi elle présente l'encourageant spectacle d'une série de succès non interrompus, d'honneurs et de récompenses, jamais sollicités, mais décernés spontanément par un Gouvernement bienveillant et éclairé. Comme savant, M. Frähn n'eut point de contradicteurs; comme homme, j'ose l'assurer, point d'ennemis; il fut du petit nombre de ceux qui ne laissent après eux que des regrets.

« Puisse ce faible hommage d'une admiration bien sentie, et d'une respectueuse reconnaissance, porter quelque adoucissement dans le cœur de deux fils, d'une orpheline éplorée, inconsolable dans sa douleur, et de collègues honorés, dont je suis sûr d'avoir retracé les sentiments dans la mesure de mes forces. »

M. Frähn est mort le jeudi 16 août, dans la soirée, des suites de la rupture d'une artère. Il existe dans le Справочный Лексиконъ, une notice détaillée et très-exacte de ses travaux, rédigée par M. l'académicien Dorn.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1851.

On donne lecture du procès-verbal de la dernière séance; la rédaction en est adoptée. (Il n'y a pas eu de séance en septembre.)

M. le président lit une lettre de M. l'abbé Albrand, qui offre, au nom des Missions étrangères, un exemplaire de la Grammaire siamoise de M. de Pallegoix.

On donne lecture d'une lettre de M. l'abbé Bourgade, aumônier de l'église de Saint-Louis, à Tunis, offrant la traduction arabe des *Soirées de Carthage*, traduites en arabe. 2 vol. in-8°.

Il est donné lecture de deux lettres, par les propriétaires de deux locaux différents, qui offrent à la Société leurs appartements, dans le cas où elle voudrait changer de local. Renvoyé à la commission des fonds.

M. Defrémery donne communication d'une lettre de M. Schefer, à Constantinople, qui annonce une notice sur des manuscrits qui se trouvent dans les bibliothèques de Constantinople.

Le même membre lit une lettre de M. Cherbonneau sur quelques particularités de l'arabe vulgaire. Ces deux lettres sont envoyées à la Commission du Journal.

Sont nommés membres :

MM. le Dr Millies, professeur de théologie, à Amsterdam.
Joseph de Saltzbacher, chapelain de S. M. I. l'empereur d'Autriche, à Vienne.
Adolphe de Schack, chargé d'affaires du Mecklenbourg, à Berlin.

M. Bazin lit des notices biographiques de quelques auteurs chinois.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'académie de Leyde. *Liber geneseos secundum Abu-Said,* edidit Kuenen, Th. D. Leyde, 1851, in-8°.

Par M. l'abbé Bourgade. *Soirées de Carthage,* traduites du français en arabe, par Sid Soleiman el Haraïri. Lithographiées à Tunis. 2 vol. in-8°, l'an 1266 de l'hégire.

Par M. E. W. Pratt. *The East*, sketches of travel in Egypt and the holy Land, by Spencer. Newyork, 1850, in-8°.

Par le même. *Life and religion of Mohammed,* contained in the Hyat ul Kuloob, translated from the persian, by Perkins. Boston, 1850, in-8°.

Par M. l'abbé Albrand. *Grammatica linguæ Thaï,* auctore B. Pallegoix, episcopo Mallensi. Bangkok, 1850, in-4°.

Par M. F. Woepcke. *L'Algèbre d'Omar Alkhayyami,* publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits arabes, par M. F. Woepcke. Paris, 1851, in-8°.

Par la Société. *Transactions of the Bombay geographical Society*. Vol. IX. Bombay, 1850, in-8°.

Par l'éditeur. *Indische studien,* von Dr. A. Weber. Vol. II, cah. 2. Berlin, 1851, in-8°.

Par le traducteur. *Derbend Nameh,* or the history of Derbend, translated by Mirza A. Kazem Beg. Saint-Pétersbourg, 1851, in-4°.

Par la Société. *Mémoires de la Société archéologique et de numismatique de Saint-Pétersbourg*. Six cahiers. Saint-Pétersbourg, 1847-1850.

Par l'auteur. *Études sur le grand monument funéraire égyp-*

tien du musée de Boulogne, par M. l'abbé Van Drival. Boulogne-sur-Mer et Paris, 1851, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Vol. V, cah. 3. Leipzig, 1851, in-8°.

Par l'auteur. *Bibliothèque mongole*, par M. Berezine. Vol. I, contenant le texte turc et la traduction russe du *Scheïbani Nameh.* Kasan, 1849, in-8°.

Par les éditeurs. *Europe.* Journal des Mekhitaristes de Venise, année 1851, in-fol.

Par M. le Ministre de la guerre. *Histoire des Berbers*, par Ibn-Khaldoun; texte arabe publié par M. de Slane. Alger, 1851, in-4°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1851.

Le procès-verbal de la séance d'octobre est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Natalis Rondot, qui envoit un spécimen de types chinois fondus à Hong-kong.

M. le président lit une lettre de M. le baron de Hammer-Purgstall, qui annonce l'achèvement et l'envoi prochain des deux premiers volumes de son Histoire de la littérature arabe. Cet ouvrage est dédié aux Sociétés asiatiques dont M. de Hammer est membre, notamment à celle de Paris.

On lit une lettre de M. Honigberger, autrefois médecin de Randjit Singh à Lahore. M. Honigberger présente à la Société la Description de ses voyages, imprimée à Vienne, et offre ses services pour des recherches que la Société désirerait faire faire au Kachmir, où il retournera l'année prochaine.

On donne lecture d'une circulaire de M. John Henry, secrétaire de l'institution Smithsonienne à Washington, annonçant quelques ouvrages offerts à la Société. Le Conseil charge le secrétaire d'envoyer en retour quelques publications de la Société.

On donne lecture d'une circulaire de M. le Ministre de l'instruction publique, qui annonce la reprise de *L'Annuaire des Sociétés savantes*, et demande de nouveaux renseignements sur la Société. Le secrétaire est chargé de fournir à M. le Ministre les renseignements demandés.

M. le comte d'Escayrac annonce au Conseil qu'il est sur le point de partir pour la haute Égypte, et s'offre d'aider dans leurs recherches les personnes qui lui adresseraient des questions scientifiques.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. Adolphe Breulier, avocat à la cour d'appel de Paris, impasse Sourdis, 35, à Paris; par MM. Victor Langlois et Reinaud.

Pierre de Tchihatcheff, à Nice (rue d'Alger, n° 4, à Paris); par MM. Reinaud et Mohl.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. Victor Langlois. Une partie de la *Bible*, en arménien, et comprenant les livres de Salomon jusqu'au prophète Ézékhiel inclusivement. Venise, 1805, 1 vol. in-8°.

Par l'Institut Smithsonien (États-Unis). *Smithsonian contributions to Knowledge.* Washington, 1851. Vol. II, in-4°.

Report to the Smithsonian Institution on the history of the Discovery of Neptune, by Benjamin Althorp Gould. Washington, 1850, in-8°.

Notices of public Libraries in the United States of America, by Charles Jewett. Washington, 1851, in-8°.

Par M. Tornberg. *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur,* volumen XI, annos hedjiræ 527-583 continens, edidit Car. Joh. Tornberg. Upsaliæ, 1850, in-8°.

Par l'auteur. *Précis historique de la dynastie des Benou-Djellab, princes de Tuggurt,* par M. Cherbonneau. (Extrait des Annales des voyages). Paris, 1851, in-8°.

Par M. Veth. *Lubb ul-Lubab.* 3e livraison, 1 vol. in-4°.

Par l'auteur. *Früchte aus dem Morgenlande oder Reise-Erlebnisse.* (Fruits recueillis en Orient, ou incidents de voyage, etc.), par le Dr Honigberger. Vienne, 1851, in-8°.

Par la Société orientale allemande. Un cahier du Journal de cette Société.

Par la Société géographique. *Bulletin de la Société géographique.* N° 7.

Journal des Savants, cahier d'octobre 1851.

Deux numéros du *Mobacher,* en arabe et en français.

Le second volume de la traduction italienne du *Râmâyaṇa* par M. Gorresio a paru, il y a quelques mois; ce volume forme le septième de l'édition complète du *Râmâyaṇa*, dont le texte est déjà publié intégralement par les soins de cet indianiste plein de savoir et de zèle. Il renferme la fin de l'*Ayôdhyacanda,* du chapitre LXVII au chapitre CXXVII, et le commencement de l'*Araṇyacanda* jusqu'au chapitre LX, ce qui représente dans le texte la fin du tome II, à partir de la page 240, et le commencement du tome III jusqu'à la page 251. M. Gorresio poursuit avec ardeur et talent sa grande entreprise, et nous savons que le tome VIII, ou le troisième de la traduction italienne, est déjà très-avancé.

E. B.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVIII.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

